Giovanna Borradori

La filosofía en una época de terror

Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida

Traducción de Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos

TAURUS

PENSAMIENTO

Para Gerardo y Lucía,
mis pequeños héroes privados.

Contenido

SECCIÓN SEGUNDA

PREFACIO
LA FILOSOFÍA EN UNA ÉPOCA DE TERROR

Los libros de filosofía rara vez se conciben en un momento preciso del tiempo o en un lugar específico. Kant reflexionó sobre la *Crítica de la razón pura* durante once años, a los cuales llamó «la década silenciosa». Spinoza trabajó la mayor parte de su vida en su *Ética*, la cual fue publicada póstumamente. Sócrates jamás escribió una línea. El caso de este libro es diferente, pues fue concebido en el lapso de pocas horas, en la ciudad de Nueva York, durante la mañana del 11 de septiembre de 2001.

Yo viví de primera mano el 9/11*: estaba lejos de mis hijos, inmovilizados en sus escuelas al otro extremo de la ciudad, y de mi esposo, un periodista que arriesgó su vida para cubrir el ataque a las Torres Gemelas. Desde mi propia perspectiva, lo increíble irrumpió en una magnífica mañana de fin de verano que de modo inexplicable se transformó en algo cercano al apocalipsis. Toda comunicación se interrumpió de repente: el teléfono e Internet estaban muertos, no había transporte público, los aeropuertos fueron cerrados, lo mismo que las estaciones de tren y los puentes. Como el resto del mundo, vi desarrollarse la tragedia en la televisión; a diferencia del resto del mundo, sabía que a unas cincuenta cuadras de mi casa montones de personas estaban saltando desde noventa pisos hacia la muerte, algunos con las manos agarradas, otros solitariamente. Cuando el World Trade Center se derrumbó, parecía que la escalada de acontecimientos no iba a tener fin: el Pentágono estaba en llamas, el Presidente era un desplazado más, pero

por los aires, el Vicepresidente estaba escondido en algún lugar secreto, la Casa Blanca había sido evacuada, e informes acerca de una explosión en el Capitolio acababan de generar una estampida general de senadores y congresistas. Mientras no se confirmó que el cuarto avión había caído en Pennsylvania, estuve convencida, como muchos otros, de que lo peor aún estaba por pasar.

Aunque el grado en que cada persona se vio implicada varió en cada caso, virtualmente todo neoyorquino recuerda en detalle qué estaba haciendo cuando se enteró de que dos aviones comerciales, repletos de pasajeros y de combustible, se habían estrellado contra los edificios más altos de Manhattan. Abogados de Wall Street y taxistas, tenderos y actores de Broadway, porteros y académicos, todos tienen una historia para contar. Hasta los niños tienen sus propias historias especiales, matizadas de modo insólito con incredulidad, miedo y soledad.

La mía es la historia de una filósofa en un momento de terror. Como cualquier otra historia, está tejida de manera única con la vida de su narradora, de modo que es inevitable que tenga que ver con Europa y con la tradición filosófica europea de la que Jürgen Habermas y Jacques Derrida son las dos voces vivas más importantes. Ensordecida por la miríada de sirenas que se precipitaban hacia el centro de la ciudad, y sola en mi apartamento del East Side, recuerdo que traté de centrarme en la realidad de mi vida más allá del momento inmediato. Entre muchos otros pensamientos que se amontonaban de manera caótica en mi mente, recordé que ambos, Habermas y Derrida, estaban programados para venir a Nueva York, separadamente y a través de canales diferentes, en sólo pocas semanas. Entonces me pregunté: ¿Todavía podrán venir? ¿Qué pensarán de esta tragedia? ¿Seré capaz de preguntárselo?

Habermas y Derrida terminaron viniendo a Nueva York según sus planes originales, y yo tuve el privilegio de recoger sus respuestas al ataque terrorista más devastador de la historia.

Mis diálogos con ellos son el centro de *La filosofía en una época de terror.* A pesar de que este libro contiene muchas referencias a los eventos actuales, su hilo conductor es someter a un análisis filosófico las preguntas más urgentes a propósito del terror y del terrorismo. ¿El Derecho Internacional clásico se ha vuelto obsoleto frente a las nuevas amenazas subnacionales y transnacionales? ¿Quién tiene soberanía sobre quién? ¿Es útil evaluar la globalización mediante las nociones de cosmopolitismo y ciudadanía mundial? ¿Es la noción política y filosófica de diálogo, tan crucial para toda estrategia diplomática, una herramienta universal de comunicación? ¿O es el diálogo una práctica culturalmente específica que en ocasiones podría resultar simplemente inadecuada? Y, finalmente, ¿en qué condiciones es el diálogo una opción viable?

La ideología explícita de los terroristas responsables de los ataques del 9/11 rechaza la modernidad y la secularización. Dado que estos conceptos fueron articulados por primera vez en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, la filosofía está llamada a responder, pues es claro que ella puede ofrecer una contribución única a esta delicada coyuntura geopolítica. En mi ensayo introductorio, «El terrorismo y el legado de la Ilustración: Habermas y Derrida», defiendo esta tesis desde el ángulo que abren las lecturas netamente distintas que tienen Habermas y Derrida de la Ilustración. Así mismo discuto las relaciones entre filosofía e historia e identifico diferentes modelos de compromiso político. Esto le permitirá al lector situar las intervenciones de Habermas y Derrida en un contexto más amplio.

Los diálogos no solamente expresan los estilos únicos de pensamiento de Habermas y Derrida, sino también ponen en juego el núcleo mismo de sus teorías filosóficas. Cada diálogo está acompañado de un ensayo crítico en el cual me propongo a la vez resaltar los argumentos principales sobre el terror y el terrorismo que Habermas y Derrida presentan en esta oca-

sión y mostrar de qué modo esos argumentos encajan en el contexto más amplio de sus respectivos marcos teóricos.

Este libro es la primera oportunidad en que Habermas y Derrida están de acuerdo en aparecer conjuntamente, respondiendo a una secuencia similar de preguntas de un modo paralelo. Aprecio enormemente su buena voluntad para hacerlo sobre el tema del 9/11 y la amenaza del terrorismo global.

El 9/11 Habermas se encontraba en su casa de Stamberg, en el sur de Alemania, en donde ha vivido durante muchos años. Derrida estaba en Shanghai, China, para dar una serie de conferencias. Las noticias lo sorprendieron sentado en un café con un amigo. Este libro también cuenta sus historias. En los dos diálogos que sostuvieron conmigo se refirieron a lo que significaba para ellos estar en Nueva York, una ciudad que ambos aman, durante las repercusiones inmediatas del 9/11. Ambos vivieron con intensidad el miedo que produjeron los ataques con ántrax y la devastación emocional que podía palparse con sólo salir a la calle a caminar. Sin embargo, su historia también es la historia de lo que significó para ellos, en cuanto filósofos, exponer los andamiajes de sus propios pensamientos a la más dura de las tareas: la evaluación de un acontecimiento histórico único. Dada la enorme confianza en sí mismo y el gran riesgo que implica el exponerse de esta forma para un filósofo, ésta es ciertamente una historia muy personal para contar.

El encuentro con uno de los días más destructivos de sus vidas de adultos estimuló, tanto en Habermas como en Derrida, respuestas muy auténticas, esto es, respuestas que reflejan las maneras supremamente originales como cada uno de ellos da forma, combina y crea sus ideas.

El diálogo con Habermas es denso, muy compacto y elegantemente tradicional. Su uso más bien espartano del lenguaje le permite a su pensamiento progresar de concepto en concepto con el ritmo estable y lúcido que ha hecho tan especial a la filosofía clásica alemana.

En contraste, el diálogo con Derrida lleva al lector por un largo y agitado camino, que se abre de manera impredecible hacia amplias vistas y estrechos cañones, algunos tan profundos que no se puede ver el fondo. Su extrema sensibilidad por los hechos sutiles del lenguaje hace al pensamiento de Derrida virtualmente inseparable de las palabras en que se expresa. La magia de este diálogo está en presentar, de una manera accesible y concentrada, su inigualada capacidad para combinar rigor e inventiva, evasivas y aseveraciones. Otro gran filósofo francés, Blaise Pascal, habló de estas parejas como los dos registros de la filosofía: *esprit de finesse* y *esprit de géométrie*.

A pesar de las marcadas diferencias que hay entre sus respectivos enfoques, ambos pensadores sostienen que el de «terrorismo» es un concepto difícil de precisar, lo cual expone a la arena política global a peligros inminentes y a desafíos futuros. No es claro, por ejemplo, sobre qué bases puede reclamar el terrorismo un contenido político y separarse de este modo de la actividad criminal ordinaria. Es una cuestión aún no resuelta también si puede haber un terrorismo de Estado, si el terrorismo se puede distinguir de manera nítida de la guerra, y finalmente si un Estado, o una coalición de Estados, puede declarar la guerra a algo distinto a una entidad política. Con demasiada frecuencia los medios de comunicación occidentales y el Departamento de Estado de los Estados Unidos, quienes utilizan el término *terrorismo* como si se tratara de un concepto evidente por sí mismo, pasan por alto este carácter evasivo del concepto.

Habermas reconstruye el contenido político del terrorismo como una función del realismo político de sus objetivos, de modo que adquiere contenido político sólo retrospectivamente. Es bastante común que en los movimientos de liberación nacional aquellos a quienes se considera terroristas, e incluso muy posiblemente a quienes se haya condenado como tales, se conviertan, en un giro repentino de los acontecimientos, en el nue-

vo liderazgo político. Como el tipo de terrorismo que introdujo el 9/11 no parece tener objetivos políticamente realistas, Habermas descalifica su contenido político. Basado en ello, se alarma un poco ante la decisión de declararle la guerra al terrorismo, lo cual le otorga a éste una legitimación política. También le preocupa la potencial pérdida de legitimidad por parte de los gobiernos democráticos liberales, a quienes ve como sistemáticamente expuestos al riesgo de reaccionar exageradamente contra un enemigo desconocido. Éste es un riesgo grave tanto en el plano doméstico, en donde la militarización de la vida cotidiana podría minar el funcionamiento del Estado constitucional y restringir las posibilidades de participación democrática, como en el internacional, en donde el uso de recursos militares puede resultar desproporcionado o poco efectivo.

Derrida sostiene que la deconstrucción de la noción de terrorismo es el único curso de acción políticamente responsable, pues el uso público que se hace de esta noción contribuye de manera perversa a la causa terrorista. Dicha deconstrucción consiste en mostrar que los conjuntos de distinciones dentro de las cuales comprendemos el significado del término *terrorismo* están llenos de problemas. En su opinión, no es sólo el hecho de que la guerra entraña la intimidación de la población civil, y por consiguiente elementos de terrorismo, sino también que no se puede trazar ninguna separación rigurosa entre diferentes tipos de terrorismo, tales como nacional e internacional o local y global. Al rechazar la posibilidad de adscribir cualesquiera predicados a la supuesta sustancia del terrorismo, obviamente negamos que el terrorismo tenga significado, agenda y contenido político estables.

Además, Derrida nos exhorta a estar atentos a las relaciones entre el terrorismo y el sistema globalizado de comunicación. Es un hecho que, a partir de los atentados del 9/11, los medios han estado bombardeando al mundo con imágenes e historias acerca del terrorismo. Derrida siente que esto exige una refle-

xión crítica. Es común que mediante la repetición de los recuerdos traumáticos las víctimas traten de darse a sí mismas la seguridad de que pueden aguantar el impacto de lo que aún pueda ocurrir. Desde el 9/11 todos nos hemos visto forzados a darnos esta seguridad, con el resultado de que el terror aparece menos como un evento pasado que como una posibilidad futura. Derrida se muestra incluso sorprendido por la forma tan ingenua como los medios de comunicación contribuyeron a multiplicar la fuerza de esta traumática experiencia. Pero, al mismo tiempo, también se desconcierta al constatar cuán real es la amenaza de que el terrorismo explote las redes tecnológicas y de información. A pesar de todo el horror que presenciamos, me dijo, es muy factible que un día veamos al 9/11 como el último ejemplo de vínculo entre terror y territorio, como la última erupción de un arcaico teatro de violencia destinado a golpear la imaginación. Pues los atentados futuros (como sería el caso con armas químicas y biológicas, o simplemente mediante desordenamientos masivos de la comunicación digital) pueden ser silenciosos, invisibles y, a la larga, inimaginables.

Frente a estos peligros devastadores, tanto Habermas como Derrida hacen un llamado a una respuesta planetaria que implique la transición del Derecho Internacional clásico, aún anclado en el modelo decimonónico del Estado-nación, hacia un nuevo orden cosmopolita *(cosmo-político)* en el cual las instituciones multilaterales y las alianzas continentales lleguen a ser los actores políticos principales.

En el ámbito de lo práctico, esta transición puede requerir la creación de nuevas instituciones. Pero es indudable que el primer paso es fortalecer las instituciones actuales, poner en obra su alcance diplomático y respetar sus deliberaciones. En el ámbito de lo teórico, el otorgamiento de poder a los actores internacionales exige una reevaluación crítica del significado de la soberanía. Con respecto a esto, tanto Habermas como Derrida afirman el valor de los ideales de ciudadanía mundial y

derecho cosmopolita, propios de la Ilustración. Como lo planteó Kant, se trata del estado de una comunidad universal en el cual todos los miembros tienen el derecho «a ofrecer su compañía, fundados en la común posesión de la superficie de la tierra»[1]. Tan pronto como esté establecida esa comunidad, una violación de derechos en una parte del mundo será sentida en todas partes. Sólo con esta condición seremos capaces, dice Kant, de halagarnos con la certeza «de que avanzamos continuamente hacia una paz perpetua»[2].

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar toda mi gratitud a Jürgen Habermas y Jacques Derrida por su participación en este libro. Yo crecí con sus textos, preguntándome a menudo a qué tipo de personas podrían pertenecer tan asombrosas mentes. Esta ocasión me dio la oportunidad no sólo de tener una idea de sus mentes en pleno trabajo, lo cual fue para mí una experiencia que ha transformado mi vida, sino también para conocerlos como las inolvidables personas que son: dos muy diferentes y, no obstante, indiscutibles caballeros europeos a quienes les han ocurrido muchas cosas en sus vidas y cuyo fantástico poder intelectual jamás hace sombra a una muy tangible sensibilidad humana.

También quiero agradecer a mi querido amigo y colega Michael Murray, sin quien este libro no sería lo que es, y tal vez ni siquiera se hubiera completado. Difícilmente puedo encontrar palabras para expresar lo que significó para mí su respaldo. Michael leyó y criticó cada página de este libro, en cada etapa de su elaboración, brindándome su inacabable conocimiento filosófico y agudeza analítica en cada vuelta del camino. Sé cuánto le debo y lo guardo muy adentro de mi corazón.

Este proyecto tiene una fecha de nacimiento trágica: el 11 de septiembre de 2001. Durante ese día y los meses que siguieron consolidé un vínculo muy estrecho con Mariangela Zappia-Caillaux, una amiga a quien apreciaré por siempre. Ella me animó sin descanso, como persona y como diplomática de carrera, y para mí fue esencial su convicción de que ésta era una contribución única y útil. Mis agradecimientos van también para el

Dr. Alvin Mesnikoff, cuya firme creencia en que el libro finalmente se terminaría permitió que no naufragara en los momentos más oscuros.

Estoy muy agradecida con tres maravillosos amigos: Richard J. Bernstein, quien ha sido para mí fuente incomparable de inspiración filosófica y humana a través de los años; James Traub, quien con su aguda mente e implacable sentido del humor me ayudó a reír cuando reír era precisamente lo que yo necesitaba, y Brooke Kroeger, la mujer más fuerte que conozco, cuyo afecto y confianza en mí simplemente jamás olvidaré.

Entre las personas a quienes siento que debo más están mi editor en la University of Chicago Press, David Brent, y Giuseppe Laterza, de Editori Laterza. Su confianza en este libro, así como su amabilidad y amistad han sido preciosas para mí. En la University of Chicago Press quisiera agradecer a Maia Melissa Rigas por su excelente trabajo de edición del manuscrito, el cual fue realizado en circunstancias extremas.

Le debo mucho a Luis Guzmán, quien realizó un excelente trabajo de traducción al inglés de mi diálogo con Habermas, y a Michael Naas y Pascale-Anne Brault, cuya transcripción al inglés de mi intercambio con Jacques Derrida es una verdadera obra de arte.

Este libro me hizo darme cuenta de lo importante que es sentirse valorada y respaldada por la institución donde uno labora. Estoy muy agradecida con el Vassar College y su presidente, Francis Fergusson; con el director de mi departamento, Douglas Winblad, y con Kathy Magurno, la asistente administrativa del departamento. También quiero agradecer a todos mis estudiantes de Vassar College, quienes me animaron y mantuvieron mi entusiasmo. Doy un agradecimiento especial a Max Shmookler, mi maravilloso asistente de investigación, y a Zachary Allen, cuyas pasión por la filosofía y dedicación a mi proyecto fueron algo que para mí será realmente inolvidable.

Mis dos hijos, Gerardo y Lucía Zampaglione, fueron un respaldo fabuloso para este libro. Comprendieron perfectamente

que significaba mucho para mí y soportaron mis extensas ausencias del hogar y de sus vidas. Quiero agradecerles por ello.

Finalmente, último en la lista pero primero en mi corazón, está mi esposo, Arturo Zampaglione. Por haber vivido juntos la tragedia y el trauma del 9/11, éste también es su libro. Aquel día, y todos los días desde entonces, él me ha ofrecido nada menos que su amor incondicional.

INTRODUCCIÓN
EL TERRORISMO Y EL LEGADO DE LA ILUSTRACIÓN
HABERMAS Y DERRIDA

(Traducido del inglés por J. J. Botero)

Cabe preguntarse si la discusión acerca del 9/11 y el terrorismo global debería tener el alcance de una evaluación crítica de los ideales políticos de la Ilustración. La tesis de este libro es que sí. Tanto los atentados del 9/11 como la amplitud de las reacciones diplomáticas y militares que ellos provocaron requieren una respuesta filosófica.

Habermas y Derrida están de acuerdo en que el sistema jurídico y político que les da su estructura al Derecho Internacional y a las instituciones multilaterales existentes resulta de la herencia filosófica occidental basada en la Ilustración, entendida como una orientación intelectual general ligada a un determinado número de textos claves. Si esto es verdad, ¿quién, si no un filósofo, dispone de las herramientas para examinar críticamente la adecuación del andamiaje existente con relación a sus precedentes históricos? Yo añadiría que también hay que tener en cuenta que la batalla contra el terrorismo no es una partida de ajedrez. En efecto, no hay reglas preestablecidas, así que, en principio, no hay distinción entre movimientos legales e ilegales ni bases para decidir cuál sería la mejor jugada; tampoco hay piezas identificables, y, finalmente, el tablero no está completamente definido, pues coincide con lo que Kant definió como «la posesión comunal de la superficie terrestre». Desde su alborada griega, la filosofía siempre ha sido el lugar para tratar esta clase de enredos conceptuales. Por ser una disciplina que va determinando su campo de competencia a medida que se mueve en él, la filosofía debería saber

mejor que cualquiera cómo reorientarse incluso cuando los puntos de referencia familiares parecen haber sido pulverizados. Éste es el caso tanto con el esquivo concepto de terrorismo como con la experiencia del terror que emana de él.

En nuestros diálogos, Habermas y Derrida trazan claramente los riesgos que entraña el enfoque pragmático que se sustrae de manera deliberada a la tarea de enfrentar la complejidad conceptual que subyace a la noción de terrorismo. En la última sección de este ensayo introductorio presentaré las razones que ellos ofrecen para hacer esta advertencia. Sin embargo, creo que el lector sólo podrá apreciar completamente los argumentos de Habermas y Derrida si se sitúa en la perspectiva de la posición única en la que se encuentra la filosofía frente a un evento histórico singular de significación mundial. Tras explorar brevemente este asunto en la sección siguiente, pasaré a describir dos modelos alternativos de compromiso político, lo cual nos dotará de un contexto para las intervenciones de Habermas y Derrida. En la tercera sección abordo el tema de cómo los enfoques filosóficos respectivos de estos dos filósofos han sido moldeados por los traumas de la historia del siglo XX, incluyendo el colonialismo, el totalitarismo y el Holocausto. Mi sugerencia es que el terrorismo global es el trauma inaugural del nuevo milenio.

¿Tiene algo que decir la filosofía acerca de la historia?

Es bien sabido que Aristóteles afirmó que, puesto que la filosofía estudia principios universales y la historia eventos singulares, «hasta la poesía es más filosófica que la historia»[1]. Su argumento depende del género poético de la tragedia. Desde la *Orestíada* hasta *Antígona*, la lectura de toda tragedia griega deja ver la aspiración fundamentalmente racional a comprender, y posiblemente incluso a explicar, los sentimientos y conflictos internos de los protagonistas. Al tratar de darle un sentido

racional y universal al manojo de emociones que dirigen la existencia humana, la tragedia se mueve por un camino paralelo a la filosofía. En contraste, dado que la historia no gira alrededor de principios universales, permanece opaca al análisis filosófico. En la línea del argumento de Aristóteles, puesto que no hay un principio universal obvio a la luz del cual Napoleón tuviera que enviar quinientos mil soldados a conquistar a Rusia en 1812, causando la muerte de cuatrocientos setenta mil de ellos, la filosofía no tiene mucho que decir al respecto.

Así como la filosofía no puede aportar nada a la comprensión de la campaña rusa de Napoleón, se podría sostener que tampoco tiene nada interesante que añadir acerca del 9/11, el cual, según esta interpretación, mantendría su estatus de mortal contingencia.

A partir de Aristóteles, la indiferencia de la filosofía con respecto a la historia dominó la tradición occidental hasta mediados del siglo XVIII[2], cuando las revoluciones francesa y norteamericana revelaron que el presente puede albergar la posibilidad de un rompimiento radical con el pasado. Sólo entonces la filosofía empezó a preguntarse si la razón podría tener una moral y una responsabilidad social intrínsecas, y si, sobre esa base, no debería desarrollar una relación más activa con la historia. A pesar de su disposición conservadora, Kant admiraba el espíritu revolucionario por haberles dado a los individuos un sentido de su propia independencia frente a la autoridad, incluyendo a la autoridad del pasado. Para Kant y otros filósofos de la Ilustración se hizo claro que la autoafirmación de la razón tiene un impacto histórico, pues sólo la razón puede indicar cómo transformar el presente en un futuro mejor. Sin embargo, la razón seguía siendo para ellos una facultad mental que poseen todos los individuos simplemente por el hecho de pertenecer a la especie humana y cuya fuerza es enteramente independiente de las contingencias de la historia.

Sólo una generación después de Kant, Hegel dio el paso final en el acortamiento de la distancia entre historia y filosofía

cuando declaró que la razón misma está ligada a la historia. Para él, la razón no es una facultad mental abstracta con la cual vienen equipados todos los seres humanos y que éstos pueden afirmar de manera autónoma; más bien resulta de la manera como el individuo se comprende a sí mismo como parte de una comunidad. Si la capacidad de pensar está configurada de manera invariable por el tiempo y la cultura, entonces solamente el estudio de la historia puede revelarnos nuestra naturaleza y nuestro lugar en el mundo. Desde la perspectiva hegeliana, puesto que la razón misma es dependiente de la historia, el *dictum* aristotélico debe ser puesto al revés: fuera de la filosofía, nada hay más filosófico que la historia.

La relación entre historia y filosofía tiene un impacto directo en el significado de la responsabilidad y la libertad. Si la razón se concibe como anterior a la historia, hay espacio para que el individuo se experimente como una unidad autónoma cuyas decisiones provienen de su voluntad única y de sus necesidades singulares. A mediados del siglo XIX la tradición liberal desarrolló este sentido de la autonomía individual como una noción de libertad negativa, según la cual yo soy libre cuando no se meten conmigo, cuando no se me interfiere, cuando puedo decidir lo que me plazca[3]. La respuesta de Hegel a esto, así como la de sus seguidores, incluyendo a Marx y Freud, fue que ésta era una concepción ilusoria, pues no explora bajo la superficie para indagar por qué los individuos toman las decisiones que toman. Dado que estas decisiones están limitadas por el acceso que se tenga a toda clase de recursos (económicos, culturales, educativos, psicológicos, religiosos, tecnológicos), la idea de que la gente tome sus propias decisiones sin interferencia de los demás no la hace libre; por el contrario, la deja a merced de las fuerzas dominantes del momento.

Creer que no hay nada más filosófico que la historia implica que la libertad real comienza cuando uno se da cuenta de que las decisiones individuales se forman en una negocia-

ción permanente con fuerzas externas. De este modo la libertad se mide por el grado de control que se tenga sobre estas fuerzas, las cuales de otro modo nos controlarían a nosotros. En esta perspectiva, la filosofía no sólo puede sino que tiene la responsabilidad de prestar su contribución a la discusión pública del significado del 9/11, el cual emerge como un evento que tiene un impacto en nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos.

DOS MODELOS DE PARTICIPACIÓN PÚBLICA: ACTIVISMO POLÍTICO Y CRÍTICA SOCIAL

La consideración de la relación entre la filosofía y el presente ha tenido en el siglo XX un impacto crucial en la manera como los filósofos han interpretado su responsabilidad frente a la sociedad y la política. Me gustaría distinguir entre dos modelos diferentes de compromiso social y político, alineados en términos muy generales con el enfoque liberal y con la tradición hegeliana: los llamaré *activismo político* y *crítica social*, encarnados respectivamente por las figuras del filósofo británico Bertrand Russell y de la norteamericana de origen alemán Hannah Arendt. Ambas figuras se comprometieron con la política hasta el punto de convertirse en intelectuales públicos; pero ambos, es lo que sugiero, entendieron la relación entre filosofía y política desde extremos diferentes. Mientras que Russell tomó el compromiso político como un asunto de decisión personal, basado en que la filosofía está comprometida con la búsqueda de la verdad intemporal, para Arendt la filosofía está determinada históricamente, así que cualquier compromiso con ella acarrea un significado político. La distinción entre el activismo político y la crítica social que voy a articular en seguida aclara el alcance intelectual de la contribución de Habermas y Derrida al examen del 9/11 y el terrorismo global[4].

Russell, una figura monumental en los campos de la lógica, la filosofía de las matemáticas y la metafísica, también fue

uno de los activistas políticos más visibles que hayan operado en la escena internacional. La historia de su compromiso político cubre toda la extensión del siglo XX, desde la Primera Guerra Mundial hasta los estadios finales de la Guerra Fría. Como pacifista comprometido estuvo seis meses en prisión, en 1918. Durante los años 1920 y 1930 escribió libros, que generaron agitadas controversias, acerca de la liberación sexual, el carácter obsoleto de la institución del matrimonio y los modelos progresistas en educación. Tras recibir el Premio Nobel de Literatura en 1950 se convirtió en un clamoroso miembro de la Campaña por el Desarme Nuclear. Es responsable de la creación de la Atlantic Peace Foundation, dedicada al estudio del desarme y a la defensa de los pueblos oprimidos. En 1966 consiguió crear el primer tribunal internacional para crímenes de guerra. Este tribunal, al que se le dio el nombre de Russell, acusó a los Estados Unidos de genocidio en la Guerra de Vietnam. Bertrand Russell murió en 1970, a la edad de noventa y dos años.

El perfil público de Russell es el de un activista político, pues entendió el compromiso público como el resultado de su contribución a asuntos apremiantes específicos. El activista político, en el sentido que estoy tratando de demarcar aquí, puede elegir libremente si se compromete políticamente o no, y es esto lo que hace que intervenga y que luche a favor o en contra de algo. Presuponer que se dispone de todas estas opciones es adoptar la concepción liberal —«vive y deja vivir»— de la libertad, de acuerdo con la cual el sujeto tiene el poder autónomo de actuar y deliberar más allá de lôs condicionamientos sociales.

Una condición para el activismo político de Russell es que se suponga que la filosofía tiene la misma libertad negativa con respecto a la historia que el ciudadano individual tiene con respecto a la sociedad. El empirismo, al vincular el conocimiento a la experiencia, era para Russell la única orientación que le da

a la filosofía independencia con respecto a las presiones históricas. «La única filosofía cuyo talante permite una justificación teórica de la democracia es el empirismo»[5]. «Esto ocurre en parte porque la democracia y el empirismo (los cuales se hallan íntimamente conectados) no exigen que se distorsionen los hechos en interés de la teoría»[6]. Tómese la controversia entre el sistema geocéntrico de Ptolomeo y el sistema heliocéntrico de Copérnico. Sabemos que Ptolomeo estaba equivocado y que Copérnico tenía razón, simplemente mediante la observación. La responsabilidad de la filosofía, sostenía Russell, «tal como se la practica en las universidades del mundo democrático occidental, es, al menos en su intención, parte de la búsqueda del conocimiento, y apunta al mismo tipo de objetividad que se persigue en la ciencia, sin que las autoridades le exijan llegar a conclusiones que sean de la conveniencia del gobierno»[7].

Para un activista político según el modelo russelliano, lo específico de la contribución del filósofo radica en compartir con el público sus herramientas analíticas, ayudarlo a pensar de manera lúcida a propósito de temas confusos y multifacéticos, separar los buenos de los malos argumentos, respaldar los buenos y combatir los malos. El compromiso público de Noam Chomsky, el cual incluye un breve libro sobre el 9/11[8], continúa esta tradición russelliana de activismo político.

En contraste, la vida y el compromiso político de Arendt nos proporcionan una definición diferente del perfil público de un filósofo. Arendt, uno de los pensadores políticos más importantes del siglo XX, experimentó personalmente el cataclismo del nazismo en Alemania, país de donde escapó hacia los Estados Unidos para no retornar jamás en calidad de residente. Hija única de una familia judía laica, a los veintitrés años ya había publicado su tesis doctoral. Tras el incendio del Reichstag en Berlín en 1933, fue arrestada junto con su madre, retenida e interrogada por la policía durante una semana. Al ser

liberada escapó hacia Checoslovaquia y Suiza, para aterrizar finalmente en París, en donde pasó siete años trabajando para organizaciones judías que facilitaban el viaje de niños hacia Palestina. En 1940 se casó con su segundo esposo, un refugiado político alemán, izquierdista y gentil (no judío), que acababa de ser liberado después de dos meses de detención en un campo de internamiento. Pero antes de acabar ese año la propia Arendt fue internada junto con su madre en un campo para mujeres «extranjeras enemigas», del cual escapó posteriormente. Después de reunirse con su esposo, abordó un barco de Lisboa a Nueva York. Ya en los Estados Unidos se convirtió en una crítica de la fijación que tenía el movimiento sionista hacia Palestina, en lugar de Europa: una de las causas que apoyó activamente fue la formación de un ejército judío para luchar junto a los Aliados. Desde 1933 hasta 1951, año en que finalmente obtuvo la ciudadanía norteamericana, habló de sí misma como de una «persona sin Estado». Murió a la edad de sesenta y nueve años, después de enseñar en varias universidades de los Estados Unidos y de escribir en la prensa en condición de intelectual pública.

Si para Russell el primer compromiso del filósofo es la búsqueda del conocimiento, por encima y más allá de las contingencias temporales, para Arendt ese primer compromiso es con las leyes e instituciones humanas, las cuales, por definición, evolucionan a través del tiempo. Para ella, dichas leyes designan no solamente las fronteras entre el interés público y el privado, sino también la descripción de las relaciones entre los ciudadanos. En sus dos libros más importantes, *The Human Condition* (1944) y *The Origins of Totalitarianism* (1958), Arendt destaca la necesidad que tiene la filosofía de reconocer la extrema fragilidad de las leyes e instituciones humanas, la cual piensa ella que se ha incrementado de forma dramática con el advenimiento *de la modernidad, asumida como paradigma histórico y cul*tural. En este sentido, su responsabilidad en tanto filósofa es

ofrecer una crítica de la modernidad, esto es, una evaluación de los desafíos característicos que se le presentan al pensamiento por parte de la historia europea moderna: en ella figura, como desafío definitivo, el totalitarismo.

A diferencia de la tiranía, que promueve la ausencia de legalidad, los dos regímenes totalitarios de mediados del siglo XX, el estalinismo y el nazismo, no eran ilegales en este sentido. En lugar de ello promovían leyes inexorables que eran presentadas, o bien como leyes naturales (las leyes biológicas de la superioridad racial), o bien como leyes de la historia (las leyes económicas de la lucha de clases). Según Arendt, el totalitarismo es un peligro político distintivamente moderno que combina la coacción «serializada» sin precedentes con una ideología secular totalizadora[9]. El «terror total» practicado en los campos de exterminio y los gulags no es el medio sino «la esencia del gobierno totalitario»[10]. A su vez, la esencia del terror no es la eliminación física de todo aquel que sea percibido como diferente, sino la erradicación de la diferencia en la gente, a saber, de su individualidad y su capacidad de acción autónoma. El monopolio del poder que se busca en los regímenes totalitarios «puede ser conseguido y salvaguardado solamente en un mundo de reflejos condicionados, de marionetas sin la menor traza de espontaneidad. Precisamente en razón de la gran magnitud de los recursos de que dispone el ser humano, éste puede ser dominado completamente sólo cuando se haya convertido en un espécimen de la especie animal hombre»[11].

La objetivización que Arendt establece como núcleo definitorio del totalitarismo no se restringe a las víctimas de los asesinatos masivos llevados a cabo en los *lagers* y en los gulags, sino que también se les exige a los perpetradores. En 1961 el *New Yorker* comisionó a Arendt para cubrir el juicio del criminal nazi fugitivo Adolf Eichmann, quien había sido capturado en Argentina por el servicio secreto israelí y trasladado para ser juzgado a Jerusalén, en donde posteriormente fue ejecutado. La

corresponsalía de Arendt desde Jerusalén rompió el silencio que se había impuesto a sí misma acerca de la «cuestión judía» y que databa desde el establecimiento del Estado de Israel y el fracaso de los esfuerzos de Judah Magnes por establecer una federación democrática binacional en Palestina. El reportaje de Arendt, revisado y publicado más tarde en forma de libro[12], se centró en la descripción de Eichmann como un individuo obtuso, a la deriva del tiempo, que rehusaba examinar críticamente cualquiera de sus acciones criminales. En su irreflexiva insignificancia —hablando en frases de cajón, desprovisto aparentemente de odio fanático hacia los judíos y orgulloso de ser un ciudadano respetuoso de la ley—, Eichmann se le aparecía a Arendt como la encarnación de lo que hoy se designa mediante su célebre fórmula: «la banalidad del mal»[13].

Sin duda, su creencia de que la filosofía gira en torno al cultivo y la protección de un espacio político saludable —forjado con los elementos de la participación popular, la diversidad humana y la igualdad— reflejaba la urgencia de su propia respuesta personal al terror total: una respuesta surgida del trauma, el desplazamiento, la pérdida y el exilio. Pero esto no es más que la marca de una antigua orientación que Arendt heredó de los griegos. Desde Sócrates la filosofía ha involucrado la irresoluble pero productiva tensión entre acción y especulación, temporalidad e intemporalidad, *vita activa* y *vita contemplativa*.

LA FILOSOFÍA Y LOS TRAUMAS DE LA HISTORIA DEL SIGLO XX

A pesar de sus enfoques netamente distintos de la filosofía, Habermas y Derrida siguen el modelo arendtiano. Como Arendt, y a diferencia de Russell, no ven el compromiso político como un complemento de su compromiso con la filosofía, una opción que se puede tomar, posponer o incluso rechazar totalmente. Ambos hallaron y abrazaron la filosofía en el contexto de los traumas de la historia europea del siglo XX:

el colonialismo, el totalitarismo y el Holocausto. Sus contribuciones al tema del 9/11 son inseparables de este contexto histórico.

Habermas y Derrida nacieron con sólo un año de diferencia, en 1929 y 1930 respectivamente, y eran unos adolescentes durante la Segunda Guerra Mundial. Habermas vivía en Alemania bajo el ominoso yugo del Tercer Reich, mientras Derrida vivía en Argelia, que en esa época era una colonia francesa.

Habermas recuerda la profunda conmoción que les produjo a él y a sus amigos el enterarse de las atrocidades nazis, primero en los juicios de Nuremberg y posteriormente en una serie de películas documentales. «Pensábamos que una renovación espiritual y moral era indispensable e inevitable»[14]. El reto de cómo llevar a cabo una renovación moral en un país con un «pasado indominable» *(unbewältigte Vergangenheit)*[15] ha sido la búsqueda de Habermas de toda su vida, la cual ha sostenido con lealtad y pasión excepcionales, a la vez en cuanto filósofo y en cuanto intelectual público. Se trataba de una tarea tan monumental que uno no puede evitar preguntarse por qué un hombre con un talento tan grande como el suyo, a quien se le han hecho tantas ofertas académicas en todo el mundo, no decidió abandonar Alemania, cosa que le hubiera permitido sacar «la cuestión alemana» del centro de la escena de su vida y su pensamiento. Después de todo, tal decisión hubiera sido perfectamente consistente con sus creencias cosmopolitas. El hecho de que nunca hubiera decidido irse es para mí gran motivo de admiración. El papel crucial que cumplió durante el Debate de los Historiadores *(Historikerstreit)* es una prueba inobjetable del compromiso público de Habermas.

A mediados de los años ochenta, varios historiadores alemanes empezaron a cuestionar el carácter «único» de los crímenes nazis, con lo cual abrieron el camino para una lectura revisionista encaminada a equipararlos con otras tragedias políticas

del siglo XX. Habermas se sintió particularmente ofendido por las palabras del renombrado historiador berlinés Ernst Nolte, quien sugirió que «un defecto notable de la literatura acerca del nacionalsocialismo es que no sabe, o no quiere, admitir hasta qué punto todo lo que hicieron posteriormente los nazis, con la única excepción del procedimiento técnico del gaseado, ya había sido descrito en una extensa literatura que data de comienzos de los años veinte»[16]. Nolte sostiene que el Holocausto se equipara fundamentalmente con las purgas estalinistas e incluso con la hecatombe bolchevique, excepto por «el procedimiento técnico del gaseado».

En aquella ocasión Habermas representó la voz más elocuente contra la normalización del pasado alemán y en defensa de la absoluta necesidad que tenía Alemania de hacerse cargo del lado oscuro de su pasado, haciendo notar que desde la caída del Tercer Reich había estado operando en la nación un «rechazo traumático» a enfrentar la realidad del nazismo. Al describir la perspectiva de su propia generación, escribió:

> Los nietos de quienes al final de la Segunda Guerra Mundial eran demasiado jóvenes para poder experimentar una culpa personal ya están creciendo. La memoria, sin embargo, no se ha distanciado en consecuencia, pues, independientemente de la perspectiva subjetiva de cada quien, su punto de partida sigue siendo el mismo: las imágenes de la rampa de descargue de Auschwitz[17].

La culpa no es simplemente individual, y la responsabilidad no se restringe a las decisiones persónales. Éste es un punto que comparten Habermas y Derrida, pues, tal como Arendt, ambos son filósofos del post-Holocausto.

Habermas articula la manera como la culpa y la responsabilidad están arraigadas en el contexto de nuestra interacción cotidiana con los demás: citando a otro filósofo germano, Ludwig Wittgenstein, llama a este contexto una «forma de vida».

> Está el simple hecho de que las generaciones subsiguientes crecerán también dentro de una forma de vida en la que aquello fue posible. Nuestra propia vida está ligada al contexto vital en el cual Auschwitz fue posible, no debido a circunstancias contingentes, sino de modo intrínseco. Nuestra forma de vida está conectada con la de nuestros padres y abuelos a través de una red de tradiciones familiares, locales, políticas e intelectuales que es difícil desenredar, esto es, a través de un medio histórico que hizo de nosotros lo que somos. Ninguno de nosotros puede escapar a este medio, pues nuestras identidades, a la vez como individuos y como alemanes, están indisolublemente entretejidas con él[18].

No obstante, no se debe suponer que, al poner en primer plano el papel constitutivo de la historia, Habermas desestima la importancia de la participación individual en la arena política o cree que la identidad política la proporciona automáticamente una tradición históricamente establecida; por el contrario, él defiende, particularmente en el contexto de la identidad nacional alemana, una noción de patriotismo constitucional. Sólo un patriotismo semejante, basado en el libre sometimiento a la Constitución por parte de cada ciudadano individual, puede forjar una alianza nacional progresista. Para Habermas, es esencial que los alemanes se comprendan a sí mismos como nación solamente en virtud de su lealtad hacia la Constitución republicana, sin depender de lo que él llama «las muletas prepolíticas de la nacionalidad y la comunidad de destino».

Derrida tuvo la experiencia personal de estas muletas cuando, en octubre de 1942, fue expulsado de su escuela, el Liceo Ben Anoun, ubicado en un antiguo monasterio cerca de El-Biar, en Argelia, en donde creció y vivió hasta los diecinueve años. La razón de esta expulsión no fue ningún comportamiento inapropiado, sino la aplicación de las leyes raciales en Fran-

cia y sus posesiones coloniales, incluyendo a Argelia. La identidad emergió para Derrida como un manojo de limitaciones inestables. Como él mismo lo recuerda dolorosamente, el niño que fue expulsado en 1942 era «un judío negrito y muy árabe que no entendía nada, a quien nadie, ni sus padres ni sus amigos, le dio jamás la más mínima razón»[19] de lo que ocurría. Los antecedentes de Derrida destacan el desafío de existir en los límites de múltiples territorios: judaísmo y cristianismo, judaísmo e Islam, Europa y África, Francia continental y sus colonias, el mar y el desierto. Éste es el mismo desafío que Derrida le presenta a la filosofía.

El lenguaje que, según recuerda Derrida, se utilizaba en la época en que fue expulsado de la escuela hace resaltar la polifonía de estas voces: «En mi familia y entre los judíos argelinos no se decía casi nunca "circuncisión" sino "bautismo", no se decía "Bar Mitzvah" sino "comunión"; y esto tuvo como consecuencias un ablandamiento, un deslucimiento, a través del enculturamiento temeroso que he padecido siempre de manera más o menos consciente, de eventos inconfesables, sentidos como tales, no "católicos", violentos, bárbaros, difíciles, "árabes", circuncisión circuncidada, interiorizada, acusación secretamente asumida de asesinato ritual»[20]. Para Derrida, entonces y por el resto de su vida, toda palabra se ramifica en una red de conexiones textuales e históricas. Sus intervenciones políticas están orientadas a menudo a arrojar luz sobre estos continentes ocultos. Mientras usemos el lenguaje de manera irreflexiva, no los notaremos; el problema con esta bendita ignorancia es que, al basarnos en ellos, reiteramos una cantidad de supuestos normativos de los que ni siquiera somos conscientes.

Tomemos como ejemplo al ser humano. La mayoría de la gente supone que se trata de una designación que es evidente por sí misma: un ser humano es un miembro de la especie humana. El problema es que tanto «humano» como «especie» son

términos que se ramifican en laberintos históricamente construidos que amplían y complican indefinidamente el espectro semántico de esta expresión. Por un lado, la especie humana, tal como ocurre con todas las especies, se inscribe en la historia evolutiva: la pregunta acerca de cuándo nos convertimos en humanos depende del principio de clasificación que adoptemos, el cual en teoría podría ser diferente del que es[21]. Por otro lado, el adjetivo «humano» que acompaña, o a la noción de un ser individual o a la especie toda, nos pone frente a frente con el problema de lo que significa «humano». ¿Significa actuar como humano? ¿Cómo demarcar el comportamiento humano? No podemos ni siquiera empezar a aproximarnos a esta cuestión sin referirnos a la noción de naturaleza humana, su humanidad o inhumanidad.

Esta cuestión fue crucial para la respuesta que dio Derrida a los eventos de 1968[22]. Su contribución a aquellos tiempos de gran conflicto intelectual y agitación política consistió en interrogarse acerca de la concepción del hombre que estaba de hecho en juego en esos momentos. Sus consideraciones arrancaron cuestionando el «antropologismo» que a sus ojos dominaba la escena intelectual francesa, la cual daba por sentada la herencia humanística asociada con el ideal griego de *anthropos*. Desde el Renacimiento italiano hasta la Ilustración, el humanismo permaneció fiel a lo que Derrida ha llamado la «unidad del hombre». No tendríamos «ciencias humanas» si no creyéramos en una actividad que es, de manera única y distintiva, «humana», en la cual se sostiene «hombre» como un concepto.

En la oscuridad de la Segunda Guerra Mundial, filósofos existencialistas como Jean-Paul Sartre tenían la esperanza de lanzar una nueva versión del humanismo clásico. Sartre propuso redefinir al hombre en términos de «realidad humana», con lo cual quería decir que no se podía entender al sujeto humano sin su mundo[23]. Esta interdependencia entre el sujeto y el mundo le aseguraba a Sartre un camino para fundar firme-

mente la moral y la responsabilidad política en la constitución misma del sujeto. Anclar la realidad humana en la responsabilidad hacia el mundo propio parecía ser el antídoto necesario contra la inhumanidad del totalitarismo.

Pero, sostenía Derrida, aunque el existencialismo fue el primero en plantear la pregunta por el sentido del hombre, no logró superar el ideal clásico de la unidad del hombre[24]. «A pesar de que el tema de la historia está bien presente en el discurso de este período, aún hay muy poca práctica de la historia de los conceptos. Por ejemplo, jamás se examina la historia del concepto de hombre. Todo ocurre como si el signo "hombre" no tuviera un origen, ningún límite histórico, cultural o lingüístico»[25]. La posición de Derrida aquí es que, en cuanto se le den al concepto de hombre sus fronteras históricas, culturales y lingüísticas, va a ser mucho más difícil recurrir a cualquier argumento existencialista. La misma multiplicidad de narrativas históricas tirará de la alfombra bajo los pies de cualquier intento de construir el concepto en términos de pares irreductibles —hombre vs. mujer, humano vs. inhumano, humano vs. animal, racionalidad vs. instinto, cultura vs. naturaleza—, lo cual, en opinión de Derrida, produce peligrosas simplificaciones.

El punto de vista de Derrida añade una dimensión totalmente nueva al concepto de crítica social, particularmente para una generación que tuvo que darle algún sentido al fracaso del ideal humanístico de proteger a Europa del totalitarismo y el genocidio. Para él, como para Habermas, la culpa y la responsabilidad por los horrores del siglo XX no se pueden limitar a quienes estuvieron directamente involucrados. En la misma vena, para ambos el compromiso político de la filosofía no es un asunto de decisión personal. Al hacer filosofía uno se compromete automáticamente con el esfuerzo de tener en cuenta a su tiempo: en este sentido ninguno de los dos es un activista político, mientras que ambos son, de muy diferentes modos, críticos sociales.

Para Arendt, Habermas y Derrida, el primer compromiso de la filosofía es con las leyes e instituciones humanas a medida que evolucionan con el tiempo. Esta creencia es la que los marca como filósofos del post-Holocausto. Su desafío común ha consistido, necesariamente, en buscar cómo darle un giro positivo a la depresión intelectual en que cayó la generación de sus maestros tras la experiencia del exilio personal y de los horrores de las décadas de 1930 y 1940. Por un lado, Habermas toma el valor universal de las instituciones republicanas y de la participación democrática como un don, el cual nos fue transmitido por la tradición de la Ilustración. Al hablar contra la normalización del pasado alemán, escribió: «Después de Auschwitz nuestra conciencia nacional deber ser derivada sólo de las mejores tradiciones de nuestra historia, una historia que no tomamos sin examinarla sino de la que nos apropiamos críticamente»[26]. El problema para él no es que la Ilustración haya fracasado en tanto proyecto intelectual, sino que su actitud crítica original hacia la historia se perdió, abriéndole así el camino a la barbarie política. Por otro lado, Derrida cree que el universalismo es aquello por lo que luchan las instituciones republicanas y la participación democrática en su búsqueda infinita de justicia. Esta búsqueda da resultado solamente si estamos abiertos a considerar las nociones de republicanismo y democracia, institución y participación, no como absolutos sino como construcciones cuya validez evoluciona con el tiempo y que requieren en consecuencia una constante revisión.

EL LEGADO DE LA ILUSTRACIÓN EN UN MUNDO GLOBALIZADO

La ideología explícita de los terroristas que atacaron las Torres Gemelas y el Pentágono el 9/11 es un rechazo a la clase de modernidad y secularización que se asocia en la tradición filosófica con el concepto de Ilustración. En filosofía, la Ilustración describe no solamente un período específico, que coinci-

de históricamente con el siglo XVIII, sino también la afirmación de la democracia y la separación del poder político y las creencias religiosas, que fue en lo que se enfocaron las revoluciones francesa y norteamericana.

Kant escribió, en un texto célebre, que «la ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad. Él mismo es culpable de ella. La minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro»[27]. Más que un conjunto coherente de creencias, la Ilustración marca una ruptura con el pasado, que sólo se hace posible sobre la base de la independencia personal frente a la autoridad. «Si se nos preguntara: ¿vivimos ahora en una época ilustrada?, responderíamos que no, pero sí en una época de ilustración»[28].

El 14 de febrero de 1989, más de doscientos años después de la publicación de las palabras de Kant, el mundo recordó que tenía razón: nunca se debe confiar en que vivimos en una época ilustrada, sino en una época en que la ilustración es un proceso que requiere que se lo cultive constantemente. Ese día, el líder absoluto de la República Islámica de Irán, el ayatolá Jomeini, lanzó una *fatwa*, o sentencia de muerte, contra el escritor de origen indio Salman Rushdie, con el siguiente anuncio en la radio oficial: «Informo al digno pueblo musulmán en todo el mundo que el autor del libro *Versículos satánicos*, el cual va contra el Islam, el Profeta y el Corán, así como todas las personas involucradas en su publicación que tuvieron conocimiento de su contenido, han sido sentenciadas a muerte»[29]. Durante nueve años Rushdie tuvo que vivir escondido, pesadilla de la cual fue liberado formalmente en 1998, cuando representantes de los gobiernos británico e iraní concluyeron un acuerdo en las Naciones Unidas para poner fin a la amenaza de muerte en su contra[30].

La posición de un filósofo frente al legado de la Ilustración no es solamente un asunto teórico; también implica delicadas

ramificaciones políticas. Como muchos filósofos que alcanzaron su mayoría de edad en la década de 1980, yo crecí con el convencimiento de que Habermas y Derrida expresaban visiones netamente opuestas a propósito de la Ilustración: Habermas la defendía y Derrida la rechazaba. Más tarde me di cuenta de que ésta era una imagen sesgada de la cual el principal culpable era la obsesión intelectual de esa década: la querella entre el modernismo y el posmodernismo. Si bien la identificación de Habermas con el modernismo y los valores políticos de la Ilustración no tiene discusión, la pretensión, permanente durante aquellos años, de que Derrida es un pensador contrario a la Ilustración simplemente está equivocada[31].

Habermas continúa la tradición de la Teoría Crítica[32], que atribuye a la filosofía una función diagnóstica con respecto a los males de la sociedad moderna y al discurso intelectual que subyace a su surgimiento y justifica su alcance y sus motivaciones. Tal como ocurre con la práctica médica clínica, para la Teoría Crítica el diagnóstico no es una actividad especulativa sino una evaluación orientada hacia la posibilidad de la cura. Tal evaluación le confiere a la filosofía el peso y el privilegio de la responsabilidad política. Uno de los axiomas de la Teoría Crítica es la interdependencia de teoría y práctica. Su centro de atención es la emancipación, entendida como exigencia de mejoramiento de la situación humana presente. Habermas llama a esta exigencia «el proyecto inacabado de la modernidad». Iniciado con Kant y otros pensadores ilustrados, este proyecto requiere que se crea en principios cuya validez es universal, pues se mantienen vigentes a través de las especificidades históricas y culturales.

En cambio, la fundamentación intelectual de la deconstrucción derridiana debe mucho a la herencia de los siglos XIX y XX constituida por Nietzsche, Heidegger y Freud. Según Derrida, muchos principios a los cuales la tradición occidental ha atribuido validez universal no capturan lo que todos comparti-

mos o incluso esperamos. En lugar de eso, lo que hacen es imponer un conjunto de estándares que benefician a algunos y acarrean desventajas para otros, según el contexto. Para él, la demarcación de las fronteras históricas y culturales de dichos principios es una precondición para adherir a la exigencia ilustrada de justicia y libertad para todos. Pero el enfoque que hace Derrida de la ética y de la política tiene otra dimensión: él la llama una responsabilidad anterior a la alteridad y la diferencia, que se sitúa más allá de las fronteras de la descripción, excluida y silenciosa. Para él, este sentido de responsabilidad articula la exigencia de universalismo que se asocia con la Ilustración.

A la luz de los diálogos reunidos en este libro, uno no puede evitar convencerse de que Habermas y Derrida comparten una fidelidad hacia la Ilustración. La diferencia entre sus enfoques no es sólo un asunto de interés histórico (pues arroja una nueva luz sobre su relación), sino también una exhibición de la riqueza y la variedad que sólo la filosofía es capaz de ofrecer para la interpretación del momento presente. El problema de la tolerancia, un concepto clave tanto de la Ilustración como de la imagen que tienen de sí mismas las democracias occidentales, es un caso ilustrativo de ello.

Derrida recalca la matriz distintivamente cristiana de la noción de tolerancia, lo cual hace de ella un concepto político y ético menos neutro de lo que pretende ser. Debido a su origen y enfoque religiosos, la noción de tolerancia es un remanente de un gesto paternalista en el que no se acepta al otro como igual sino que se lo subordina, quizás se lo asimila y ciertamente se lo malinterpreta en su diferencia.

> Por supuesto, la tolerancia es *ante todo* un acto de caridad. Caridad cristiana, por consiguiente, incluso si puede parecer que judíos o musulmanes se apropian de ese lenguaje [...] Al sentido religioso [...] hay que añadir una connotación biológica,

genética u organicista. En Francia se llama «umbral de tolerancia» al límite más allá del cual no es decente pedir a la comunidad nacional que reciba un número mayor de extranjeros, de trabajadores inmigrantes, etc.

Para Derrida, la noción de tolerancia es inadecuada para utilizarla en la política secular. Su resonancia religiosa, que tiene raíces profundas en la concepción cristiana de caridad, desbarata cualquier aspiración de universalidad[33]. Siempre atento a todos los hechos del lenguaje, Derrida señala que no es una coincidencia que el discurso biológico se haya apropiado del concepto de tolerancia para indicar la fina línea que separa la integración del rechazo. El umbral de tolerancia designa, como ocurre en los transplantes de órganos y la terapia de manejo del dolor, el límite extremo de la lucha del organismo para mantenerse balanceado antes de sufrir un colapso.

Así, la tolerancia es lo opuesto a la hospitalidad, la cual es presentada por Derrida como su alternativa. Es claro que la distinción entre tolerancia y hospitalidad no es una sutileza semántica sino que apunta al aspecto más importante del enfoque derridiano de la ética y la política: la singular obligación que cada uno de nosotros tiene frente al otro. «La hospitalidad pura o incondicional no consiste en una *invitación* («yo te invito, yo te acojo en *mi casa [chez moi]* con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas de mi territorio, según mi lengua, mi tradición, mi memoria, etc.). La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad *misma* se abre, está de antemano abierta a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como *visitor* absolutamente extraño, no identificable e imprevisible *al llegar*, un enteramente otro». El aval de Derrida a la hospitalidad en lugar de la tolerancia constituye una sofisticada reelaboración de un texto clave de un filósofo clave de la Ilustración, Kant, quien fue el primero en plantear la cuestión de la hospitalidad en el contexto de las relaciones internacionales.

Quienes interpretan a Derrida como una especie de posmodernista —un pensador contrario a la Ilustración, con cierta inclinación hacia el relativismo— podrían utilizar su deconstrucción del alcance universal de la tolerancia para respaldar sus argumentos[34]. Para Derrida, por el contrario, la demarcación de los límites históricos y culturales de nociones aparentemente autoevidentes, como la de tolerancia, expande y actualiza la agenda de la Ilustración[35], en lugar de traicionarla. Para enfrentar los retos específicamente globales de nuestra época, la crítica social y la responsabilidad ética exigen que se lleve a cabo la deconstrucción de ideales que son falsamente neutros y potencialmente hegemónicos. La deconstrucción, lejos de cercenar la demanda de justicia y libertad universales, la renueva infinitamente.

En contraste con lo anterior, Habermas apoya la tolerancia en los frentes ético y legal. Su defensa de ella emerge de su concepción de la democracia constitucional como la única situación política que puede combinar de manera consistente la comunicación libre y exenta de coacción y la formación de un consenso racional. Es cierto, dice, que el término tiene un origen religioso y que sólo posteriormente se lo apropió la política secular. Es más: también es cierto que la tolerancia es unilateral: «Es obvio que el umbral de tolerancia, que separa lo que aún es "aceptable" de lo que no lo es, lo establece arbitrariamente la autoridad existente». Sin embargo, opina que la unilateralidad de la tolerancia se neutraliza si se la practica en el contexto de un sistema político participativo, tal como el que proporciona la democracia parlamentaria. En respuesta directa a Derrida, aclara este punto:

> La completa deconstrucción del concepto de tolerancia cae en una trampa. Pues el Estado democrático de derecho contradice exactamente la premisa a partir de la cual se deriva el sentido paternalista de la tolerancia. En el interior de una comunidad

> política, cuyos ciudadanos se han otorgado recíprocamente los mismos derechos, no hay lugar para una autoridad que pueda fijar *unilateralmente* los límites de lo que se tolera. Sobre la base de la igualdad de derechos y del reconocimiento recíproco de los ciudadanos, nadie posee el privilegio de poner los límites de la tolerancia solamente desde la perspectiva de su propia valoración.

La objeción que Habermas les dirige a Derrida y a su deconstrucción de la noción de tolerancia se aplica a una situación política muy específica: una democracia participativa funcional. En ella no es posible practicar la tolerancia como la razón del más fuerte. No obstante, me atrevo a decir que la globalización parece haber transformado las condiciones y el significado de la participación, tanto económica como políticamente. ¿Quién participa en qué? Si es verdad que se están abriendo más vías de participación global, ¿por qué el umbral de tolerancia parece haber retrocedido, particularmente en la parte que les corresponde a quienes supuestamente acaban de ingresar como participantes al foro público? ¿Deberíamos admitir que la globalización difunde más la ilusión que la realidad de participación universal? Y si es así, ¿qué hacemos con la tolerancia?

Habermas se vuelve hacia la modernidad para enfrentar estas críticas. Toma el paradigma de la intolerancia religiosa, que interpreta en términos de fundamentalismo, como un fenómeno exclusivamente moderno. En la misma vena de Kant, entiende la modernidad más como un cambio en la actitud de creencia que como un cuerpo coherente de creencias. Una actitud de creencia indica más la manera como creemos que aquello en lo cual creemos. El fundamentalismo tiene menos que ver con algún texto o algún dogma específico que con la modalidad de la creencia.

Habermas concede que toda doctrina religiosa está basada en un núcleo dogmático de creencias; de otro modo, no se se-

guiría la fe. Sin embargo, con el surgimiento de la modernidad las religiones tuvieron «que dejar ir el carácter vinculante y la aceptación política universales de sus doctrinas» con el fin de coexistir en una sociedad pluralista. La transición de la actitud de creencia premoderna a la moderna representó un desafío monumental para las religiones mundiales. Éstas son religiones cuya pretensión exclusiva de verdad estaba respaldada y confirmada por situaciones políticas «cuyas periferias parecían desdibujarse más allá de sus fronteras». La modernidad da origen a una pluralidad de naciones y a un crecimiento tal de la complejidad social y política, que la exclusividad de las pretensiones absolutas se hace simplemente insostenible. En Europa, el cisma confesional y la secularización de la sociedad obligaron a la creencia religiosa a reflexionar sobre su lugar no exclusivo dentro de un discurso universal compartido con otras religiones y limitado por un conocimiento del mundo generado científicamente.

La globalización ha acelerado la reacción defensiva que acompaña al temor de lo que Habermas define como «el violento desarraigo de los modos de vida tradicionales» del cual se acusa generalmente a la modernidad. No podemos negar, dice Habermas, que la globalización ha dividido la sociedad mundial en ganadores, beneficiarios y perdedores. En este sentido, «el mundo occidental en su conjunto le sirve de chivo expiatorio a la muy real experiencia de pérdida del mundo árabe. En un nivel psicológico, tal experiencia crea una situación favorable a una visión del mundo altamente polarizada según la cual diversas fuentes espirituales hacen resistencia a la fuerza secularizadora de la influencia occidental». Para disipar esta peligrosa polarización entre la amoralidad de Occidente y la supuesta espiritualidad del fundamentalismo religioso, Habermas llama a la cultura occidental a realizar un riguroso autoexamen. Pues si el mensaje normativo que exportan las democracias liberales occidentales sigue siendo el consumismo, el fundamentalismo continuará sin ninguna oposición.

La relación entre fundamentalismo y terrorismo está mediada por la violencia, que Habermas entiende como una patología comunicativa.

«La espiral de la violencia comienza como una espiral de comunicación deformada que conduce, a través de la espiral de la desconfianza recíproca incontrolada, al colapso de la comunicación.» Sin embargo, el rasgo distintivo de las sociedades occidentales, a las cuales ciertamente persiguen la desigualdad social, la discriminación y la marginalización, es que en ellas las personas «no se encuentran como "camaradas" o como "parientes" que —en la familia o en la vida diaria— se vuelven ajenos uno al otro a través de una comunicación sistemáticamente distorsionada».

El marco legal no aporta mucho a la promoción de un cambio de mentalidad, el cual «ocurre más bien a través de la liberalización de condiciones, de un alivio objetivo de la opresión y el miedo. La confianza se tiene que poder desarrollar en las prácticas comunicativas cotidianas. Sólo entonces se podrá extender una amplia ilustración efectiva a los medios, las escuelas y los hogares. Y esto se debe hacer mediante la adhesión a las premisas de la propia cultura política». El remedio contra las distorsiones sistemáticas de la comunicación consiste en reconstruir un vínculo de confianza fundamental entre la gente, lo cual no puede ocurrir mientras dominen la opresión y el miedo. Tal vínculo depende tanto del mejoramiento de las condiciones materiales como de la cultura política en la que los individuos se encuentran interactuando mutuamente, pues si falta alguno de los dos se hace imposible asumir una perspectiva mutua.

Mientras para Habermas la razón, entendida como la posibilidad de comunicación transparente y no manipuladora, puede curar los males de la modernización, entre ellos el fundamentalismo y el terrorismo, para Derrida estas cepas destructivas pueden ser detectadas y nombradas, pero no totalmente

controladas o conquistadas. Mientras para Habermas los agentes patológicos tienen que ver con la velocidad con que se impuso la modernidad y la reacción defensiva que provocó de parte de las formas más tradicionales de vida, para Derrida esta reacción defensiva viene con la modernidad misma. El terrorismo es para él el síntoma de un desorden autoinmunitario que amenaza la vida de la democracia participativa, el sistema legal que le subyace y la posibilidad de una separación neta entre las dimensiones secular y religiosa. Las condiciones autoinmunes implican el suicidio espontáneo del mecanismo defensivo que, se supone, debe proteger al organismo de las agresiones externas. Desde el punto de vista de este sombrío análisis, Derrida nos exhorta a proceder lenta y pacientemente en la búsqueda de una cura.

La tesis de Derrida en nuestro diálogo es que el tipo de terrorismo global que está tras los atentados del 9/11 no es el primer síntoma de la crisis autoinmunológica sino solamente su manifestación más reciente. Durante la Guerra Fría las democracias occidentales estuvieron armando y entrenando a sus futuros enemigos en una forma cuasisuicida. El simétrico despliegue de poder de la Guerra Fría fue minado por la diseminación del arsenal nuclear así como de las armas químicas y bacteriológicas. Ahora nos enfrentamos a la realidad de un conflicto asimétrico que, como tal, representa un paso más de la crisis autoinmunológica. En la época del terror no sólo no hay posibilidad de balance, dado que la amenaza no proviene de un Estado sino de fuerzas incalculables, sino que el concepto de responsabilidad total se hace potencialmente incalculable. ¿Quién es responsable de qué, en qué etapa de la planeación, ante qué cuerpo jurídico?

Como la Guerra Fría, el espectro del terrorismo global ronda nuestro sentido del futuro, porque mata la promesa de la que depende una relación posible con nuestro presente. En todo este horror, el 9/11 nos dejó esperando lo peor. La vio-

lencia de los ataques contra las Torres Gemelas y el Pentágono reveló un abismo de terror que va a perseguir nuestra existencia y nuestro pensamiento por años, y quizás por décadas. La elección de una fecha, 9/11, como nombre para los atentados, tiene por objeto atribuirles monumentalidad histórica, lo cual sirve a los intereses a la vez de los medios occidentales y de los terroristas.

Para Habermas, así como para Derrida, la globalización tiene un gran papel frente al terrorismo. Mientras para Habermas consiste en incrementar la desigualdad debido a una modernización acelerada, Derrida tiene de ella una lectura diferenciada, según el contexto. Por ejemplo, ella hizo posible el rápido y relativamente suave proceso de democratización de los países del este de Europa que antes hacían parte de la Unión Soviética. Derrida piensa que la globalización allí fue buena. «Los recientes movimientos de democratización [...] deben mucho, quizás casi todo, a la televisión, a la comunicación de modelos, normas, imágenes, mercancía informacional, etc.» En contraste con esto, Derrida se muestra extremadamente preocupado por el efecto que tiene la globalización sobre la dinámica de los conflictos y la guerra. «Entre los dos supuestos líderes guerreros, entre las dos metonimias "Ben Laden" y "Bush", la guerra de imágenes y de discursos va a un ritmo cada vez más rápido en todas las ondas, disimulando y extraviando cada vez con mayor rapidez la verdad que revela».

Pero en otros casos la globalización no es más que un artificio retórico dirigido a disimular la injusticia. En opinión de Derrida, esto es lo que pasa en las culturas islámicas, en donde se cree que la globalización está ocurriendo, pero en realidad no lo está. Aquí Derrida se acerca a Habermas, no solamente al entender la globalización bajo la rúbrica de la desigualdad, sino también al conectarla con el problema de la modernidad y de la Ilustración.

> En el transcurso de los últimos siglos, cuya historia habría que volver a estudiar con cuidado (ausencia de un período de Ilustración, colonialismo, imperialismo, etc.), se acumularon las premisas de una situación geopolítica cuyos efectos sentimos hoy, en primer lugar la paradoja de una marginalización y de una pauperización a un ritmo que es proporcional al crecimiento demográfico. Las poblaciones aquejadas no están solamente privadas del acceso a lo que llamamos la democracia (en razón de la historia que acabo de evocar rápidamente); fueron incluso despojadas de las riquezas llamadas naturales que se encuentran en su suelo [...] Estas riquezas «naturales» son en realidad los únicos bienes no virtualizables y no desterritorializables hoy en día.

La posición del mundo islámico es única en dos aspectos: de una parte, carece de la experiencia esencialmente moderna de la democracia que tanto Habermas como Derrida ven como algo necesario para que una cultura enfrente de manera positiva la modernización; de otra parte, muchas culturas islámicas prosperaron en un suelo rico en recursos naturales como el petróleo, al que Derrida define como el último recurso «no virtualizable y no desterritorializable». Esta situación hace que el bloque islámico sea más vulnerable a la modernización salvaje acarreada por los mercados globalizados y dominada por un pequeño número de Estados y corporaciones internacionales.

Mientras para Habermas el terrorismo es el efecto del trauma de la modernización, la cual se ha extendido por todo el mundo a una velocidad patológica, Derrida lo ve como un síntoma de un elemento traumático que es intrínseco a la experiencia moderna, que se focaliza siempre en el futuro, entendido patológicamente como promesa, esperanza y autoafirmación. Ambas son reflexiones sombrías sobre el legado de la Ilustración: la búsqueda incansable de una perspectiva crítica, que debe arrancar con un examen de nosotros mismos.

Sección primera

Fundamentalismo y terror
Diálogo con Jürgen Habermas

(Traducido del alemán por Luis Eduardo Hoyos)

¿Considera usted lo que solemos llamar el «11 de septiembre» también como un «acontecimiento sin precedentes», es decir, como un acontecimiento que ha cambiado radicalmente la comprensión que tenemos de nosotros mismos?

Déjeme decir ante todo que yo respondo a sus preguntas desde una distancia de tres meses después del acontecimiento[1]. Quizás sea bueno mencionar el transfondo de mi propia experiencia. Desde principios de octubre he pasado una vez más aproximadamente dos meses en Manhattan. Debo confesar que esta vez, en la «capital del siglo XX» —que me fascina desde hace más de tres décadas—, me he sentido de algún modo más extraño que durante todas mis anteriores estadías. No es sólo el patriotismo agitador de banderas y algo altivo —«*United we stand*»— el que había cambiado el ambiente. No es solamente la inusual aspiración a la solidaridad y la sensibilidad, ligada a ella, con respecto a cualquier presunto «antiamericanismo». La impresionante generosidad americana frente a los extranjeros, el encanto del abrazo solícito, muchas veces incluso también conscientemente calculado, esa magnífica mentalidad abierta pareció haber cedido ante una leve desconfianza. ¿Nosotros, que no estuvimos ahí, nos presentaríamos ahora frente a ellos también sin reservas? Incluso aquellos que gozamos de un *record* libre de sospechas, como es mi caso entre mis amigos norteamericanos, tenemos que ser muy cautelosos a la hora de hacer críticas. Desde la intervención en Afganistán se empezó a notar repentinamente en conversaciones políticas

si había europeos conversando entre sí (o estaban solamente con gente de Israel).

Por otra parte, yo sólo percibí la completa dimensión del acontecimiento en el lugar mismo. El horror frente a esa desgracia que irrumpe, literalmente, desde el cielo límpido —y el infame sentimiento de ese pérfido atentado—, se sentía de modo muy distinto en el sitio mismo que en casa, lo mismo que la depresión que se incubaba sobre la ciudad. Cada amigo y cada colega se acordaban exactamente de su propia situación en aquella mañana poco después de las nueve. Para decirlo brevemente, he aprendido a entender mejor ese ambiente cargado de fatalidad, que resuena aún en su pregunta. También entre la gente de izquierda está muy difundida la conciencia de estar viviendo un cambio de época. No sé si el gobierno estaba algo paranoico o sólo temeroso respecto de su responsabilidad. En todo caso los repetidos anuncios, sin ninguna especificación, de nuevos ataques terroristas y los llamados sin sentido —«*be alert*»—, el miedo vago y una indeterminada disposición de alarma, es decir, todo aquello que constituye justamente el propósito de los terroristas, todavía atizaban el fuego. En Nueva York la gente parecía resignada a lo peor. De un modo, en cierto sentido, obvio se les atribuían a las fechorías diabólicas de Osama Ben Laden los atentados con ántrax, o también la caída del avión en Queens[2].

Con todo esto como telón de fondo usted comprenderá un cierto escepticismo. ¿Es tan importante para sacar un diagnóstico a largo plazo lo que nosotros los contemporáneos sentimos en este momento? Si es cierto que el ataque terrorista del 11 de septiembre representó, como muchos creen, un corte en la historia mundial, entonces tendría que soportar una comparación con otros acontecimientos de la historia mundial. Para hacer esa comparación no sería adecuado Pearl Harbor, sino más bien agosto de 1914. Con el estallido de la Primera Guerra Mundial llegó a su fin una época pacífica, una época que,

vista retrospectivamente, estaba en cierto sentido desorientada. Esa guerra inauguró una época de guerra total y de represión totalitaria, de barbarie mecanizada y de asesinato en masa burocratizado. En aquel momento se expandió, ciertamente, algo así como un presentimiento de esto. Pero solamente desde una visión retrospectiva podremos saber si el derrumbamiento simbólico de la ciudadela capitalista en el sur de Manhattan significa una cesura tan profunda, o si esa catástrofe solamente ha confirmado de un modo dramáticamente inhumano una vulnerabilidad desde hace rato consciente de nuestra compleja civilización. Cuando no se trata propiamente de la revolución francesa —Kant habló, de hecho, muy pronto de un «signo histórico» que indicaba una «tendencia moral del género humano»—, es decir, cuando se trata de algo menos ambiguo, es solamente la historia efectiva la que decide sobre el rango de un acontecimiento histórico.

Quizás más tarde se podrán remitir importantes desarrollos al 11 de septiembre. Pero no sabemos cuál de los muchos escenarios que se dibujan hoy en día se llegue a alcanzar realmente en el futuro. La coalición inteligentemente convocada por los Estados Unidos, aunque frágil, contra el terrorismo, podría fomentar en el mejor de los casos un tránsito del derecho clásico internacional a un estado de derecho cosmopolita. La conferencia cumbre sobre Afganistán en el Petersberg, en Bonn, que, bajo el patrocinio de las Naciones Unidas, reorientó las cosas en la dirección correcta, fue al menos una señal de esperanza[3]. Pero los gobiernos europeos han fallado completamente. Son abiertamente incapaces de mirar más allá del ámbito nacional para darle al menos, como europeos, un espaldarazo a un Powell en contra de los partidarios de la línea dura. El gobierno de Bush parece continuar más o menos sin inconvenientes el curso centrado en sí mismo de una raída política de superpotencia. Se resiste aún contra la instauración de un Tribunal Penal Internacional y en lugar de ello confía en sus pro-

pios tribunales militares, que violan los derechos de los pueblos. Se niega a firmar la convención de armas biológicas. Ha dado por terminado unilateralmente el tratado antimisiles y se siente desde el 11 de septiembre absurdamente confirmado en su plan de instalar un sistema de defensa contra cohetes. Para esa unilateralidad tan poco disimulada el mundo se ha vuelto demasiado complejo. Aun si Europa no se anima a desempeñar el rol civilizador que sobre ella recae hoy en día, la creciente potencia mundial que es China y la decreciente Rusia no se acomodarán así sin más al modelo de la *pax americana.* En vez de las acciones policivas que estuvimos esperando durante la guerra del Kosovo, hay de nuevo guerras, guerras al más alto nivel técnico, pero en el viejo estilo.

La miseria en el destruido Afganistán recuerda las imágenes de la guerra de los Treinta Años. Por supuesto que había buenas razones, también buenas razones normativas, para deshacerse de forma violenta del régimen talibán, que ha reprimido brutalmente a toda la población y no solamente a las mujeres. Igualmente se ha impuesto en contra la exigencia legítima de extraditar a Ben Laden. Pero la asimetría entre la fuerza destructiva concentrada de las bandadas de cohetes elegantemente maquillados que eran impulsadas al aire electrónicamente y la arcaica fiereza de las hordas de guerreros de tierra barbudos, armados con fusiles Kalaschnikov, queda como un espectáculo moralmente obsceno. Eso se capta correctamente sólo cuando uno recuerda la historia colonial, poseída por la violencia, de esa porción geográfica recortada arbitrariamente y de la permanente instrumentalización a la que ha sido sometido ese país en el juego de las grandes potencias. Pero los talibanes ya son parte de la historia.

Bien. Nuestro tema es el terrorismo que a partir del 11 de septiembre ha adquirido una nueva característica...

El mismo acto tan monstruoso ya fue algo nuevo. No me refiero solamente a la acción de los terroristas suicidas que con-

virtieron los aviones repletos de combustible con sus rehenes en proyectiles vivientes, ni tampoco únicamente al insoportable número de víctimas, ni a la dramática dimensión de la destrucción. También fue nueva la fuerza simbólica de los objetivos alcanzados. Los que atentaron no solamente demolieron físicamente las torres más altas de Manhattan, sino que destruyeron un icono en el hogar de las imágenes de la nación americana. Sólo después del paroxismo patriótico que sobrevino se pudo reconocer la importancia tan central que ese objeto de admiración en la silueta de Manhattan había adquirido, la relevancia que había alcanzado para la imaginación de todo el pueblo esa poderosa encarnación de potencia económica y de voluntad de futuro. También fue nueva la presencia de las cámaras y de los medios que hicieron de un hecho local al mismo tiempo un acontecimiento global y a la población mundial en su conjunto la convirtieron en testigo ocular pasmado. Quizás pueda hablarse del 11 de septiembre como del primer acontecimiento histórico mundial, en el estricto sentido de la palabra: el choque, la explosión, el lento derrumbamiento, todo eso que no estaba ocurriendo en Hollywood de modo irreal, sino que era una cruel realidad, se consumó literalmente a los ojos de la opinión pública mundial. El amigo colega que desde la terraza de su casa en la calle Duane, a pocos metros del World Trade Center, vio explotar el segundo avión en los pisos de arriba, *vivió y sintió* algo distinto (sabrá Dios qué) a lo que viví y sentí yo en Alemania frente a la pantalla de televisión, pero no *vio* nada distinto a lo que yo vi.

Por supuesto que las observaciones de un acontecimiento único no explican aún por qué razón el terrorismo ha adquirido con ello una nueva característica. En ese sentido me parece ante todo relevante una circunstancia: no se sabe realmente quién es el enemigo. La persona de Osama Ben Laden desempeña más bien una función representativa. Lo muestra la comparación con partisanos o con terroristas comunes, digamos

en Israel. También esa gente lucha frecuentemente descentralizada en pequeñas unidades, autónomamente decididas. También en esos casos hace falta una concentración de fuerzas armadas o un centro de organización que ofrezca objetivos de ataque fáciles. Pero los partisanos luchan en territorio conocido con objetivos políticos declarados para la conquista del poder. Eso los diferencia de los terroristas dispersos por todo el globo y conectados en red según los principios de un servicio secreto. Esos terroristas dejan conocer, ciertamente, sus motivos fundamentalistas, pero no siguen ningún programa que vaya más allá de destruir y de minar la seguridad. El terrorismo que en este momento asociamos al nombre de Al-Queda hace imposible una identificación del enemigo, así como también una evaluación realista del riesgo. Esa inaprehensibilidad le confiere una nueva característica.

Cierto es que la indeterminación del riesgo forma parte de la esencia del terrorismo. Pero los escenarios de una guerra biológica o química, imaginados hasta en los últimos detalles en los medios americanos, las especulaciones sobre los modos de juego del terrorismo nuclear, sólo delatan la incapacidad del gobierno de determinar al menos la dimensión del riesgo. No se sabe cuánto hay de cierto en todo ello. En Israel se sabe *lo que* puede pasar cuando se sube uno a un bus, o cuando uno entra a un restaurante o va a una discoteca, o se mueve por plazas públicas; también se sabe *con qué frecuencia* ocurren esas cosas. En los Estados Unidos o en Europa no se puede delimitar el riesgo. No hay una evaluación realista del tipo, la dimensión y la probabilidad del riesgo, ni tampoco algún tipo de delimitación de las regiones que pueden ser afectadas.

Eso pone a una nación amenazada, que sólo puede reaccionar a tales riesgos indeterminados con medios de poder organizado estatalmente, en la penosa situación de reaccionar posiblemente de modo desproporcionado, sin poder saber, de acuerdo con el insuficiente estado de las informaciones del ser-

vicio secreto, si está reaccionando desproporcionadamente. Por eso el Estado corre el peligro de quedar en ridículo debido a la demostración de la inadecuación de sus medios, y esto tanto internamente, a causa de una militarización de las medidas de seguridad que amenaza el Estado de derecho, como en el ámbito externo por cuenta de la movilización de un superpoder tecnológico-militar igualmente desproporcionado e ineficaz. A mediados de diciembre, en Bruselas, en el marco de la reunión cumbre de la OTAN, el Ministro de Defensa Rumsfeld previno nuevamente, por motivos claros, contra atentados terroristas *indeterminados*: «Si observamos la destrucción que han causado en los Estados Unidos, nos podemos imaginar lo que ellos pueden llegar a hacer en Nueva York o en Londres o en París o Berlín con armas nucleares, químicas o biológicas» (*Süddeutsche Zeitung* del 19 de diciembre de 2001). Otra cosa son la medidas necesarias, pero solamente a largo plazo eficaces, que el gobierno de los Estados Unidos tomó inmediatamente después del ataque. Me refiero a la construcción de una coalición de Estados de alcance mundial en contra del terrorismo, al control eficaz de los corrientes financieras sospechosas y de las conexiones bancarias internacionales, a la coordinación en red de los flujos de información cruciales de los servicios secretos nacionales, así como también a la coordinación de las correspondientes investigaciones policiales.

Si es cierto que el intelectual es una figura con rasgos históricamente específicos, ¿desempeña él en nuestro actual contexto un papel especial?

Yo no diría tal cosa. Todos los escritores, los filósofos, los científicos sociales y los representantes de las ciencias humanas, los artistas, que usualmente se pronuncian, también han reaccionado esta vez. Hemos visto el habitual pro y contra, la misma maraña de voces con las consabidas diferencias nacionales de estilo y de resonancia pública (no muy diferentes a

durante la guerra del Golfo o durante la guerra de Kosovo). Quizás se oyeron algo más rápido y más alto que de costumbre las voces americanas, pero al final también algo más fieles al gobierno y más patriotas. Inclusive los liberales de izquierda parecen estar de acuerdo con la política de Bush. Los puntos de vista emitidos por Richard Rorty no son completamente atípicos, si lo veo correctamente. Por otra parte, los críticos de la intervención en Afganistán han partido de falsos pronósticos en su evaluación pragmática de las perspectivas de éxito. Es que esta vez, además de algunos conocimientos histórico-antropológicos aislados, se requería también conocimiento militar y geopolítico. No es que quiera hacer mío el prejuicio antiintelectual según el cual los intelectuales renuncian regularmente al necesario saber de los expertos. Si uno no es propiamente un economista, se abstiene también de juzgar los complejos contextos económicos. Pero con respecto a los asuntos militares los intelectuales no se comportan evidentemente de un modo diferente a como lo hacen los otros estrategas de tertulia.

En su discurso de la Paulskirche[4] usted llamó al fundamentalismo un fenómeno específicamente moderno. ¿Por qué?

Eso depende, por supuesto, de cómo se quiera usar el término. «Fundamentalista» tiene una acepción peyorativa. Con ese calificativo designamos una actitud espiritual que se empeña en la imposición de convicciones y de razones propias aun cuando ellas están lejos de ser aceptadas generalmente. Eso vale especialmente para verdades de fe religiosas. No debemos, ciertamente, confundir dogmática y ortodoxia con fundamentalismo. Toda doctrina religiosa se apoya en algún núcleo dogmático de verdades de fe. Y a veces hay una autoridad como el papa o la congregación de fe que establece cuáles concepciones se desvían de la ortodoxia. Una ortodoxia como ésas se vuelve fundamentalista cuando los guardianes y los representantes de la verdadera fe ignoran la situación epistémica de una so-

ciedad pluralista desde el punto de vista de las concepciones del mundo y se empeña —incluso con violencia— en la imposición política y en la obediencia general de su doctrina.

Las doctrinas proféticas que surgieron en la antigüedad fueron, hasta la incursión en la modernidad, religiones *mundiales* en el sentido de que ellas se pudieron difundir en el horizonte cognitivo de un imperio percibido por dentro como difuso y omniabarcante. El «universalismo» de los antiguos imperios, a partir de cuyo centro pareció perderse la periferia en lo ilimitado, ofreció el transfondo perspectivista adecuado a la exclusiva pretensión de validez de las religiones mundiales. Pero, bajo las condiciones del acelerado incremento en complejidad de la modernidad, no se puede seguir manteniendo de un modo ingenuo semejante pretensión de verdad. En Europa la secesión confesional y la secularización de la sociedad forzaron a la creencia religiosa a hacer una reflexión sobre su posición no exclusiva dentro de un saber científico profano y de un universo discursivo compartido con otras religiones. La conciencia reflexiva de transfondo de una doble relativización del propio sitio de ubicación no podía llevar, naturalmente, a una relativización de las propias verdades de fe. Ese ejercicio de reflexión de una religión que aprende a verse con los ojos de otra ha tenido importantes implicaciones políticas. Los creyentes pueden comprender ahora por qué ellos tienen que renunciar a la violencia, y más aún a la violencia organizada estatalmente, con el propósito de imponer sus pretensiones de fe. Sólo un empujón cognitivo como ése hizo posible la tolerancia religiosa y la separación de la religión de un poder estatal, neutral con respecto a cualquier visión del mundo.

Si un régimen contemporáneo como el de Irán se niega a llevar a cabo esa separación, o si movimientos inspirados religiosamente persiguen el reestablecimiento de una forma islamista de teocracia, entonces a eso lo consideramos fundamentalismo. Yo explicaría esa mentalidad endurecida fanáticamente en el sentido de la represión de disonancias cognitivas. Tal re-

presión se hace necesaria cuando se propaga el retorno a la exclusividad del punto de vista premoderno de la fe bajo las condiciones cognitivas del saber mundano cientifista y del pluralismo relativo a la visión del mundo, es decir, después de que la inocencia de la situación epistémica de una perspectiva del mundo omniabarcante está desde hace rato perdida. Esa postura genera disonancias cognitivas, porque las complejas relaciones vitales en las sociedades pluralistas sólo son compatibles con un universalismo *estricto* en el que se respeta a todos por igual, ya se trate de católicos o de protestantes, de musulmanes o de judíos, de hinduistas o de budistas, de creyentes o de no creyentes.

¿Cómo se diferencia, entonces, el fundamentalismo islámico que vemos hoy de antiguas corrientes y prácticas fundamentalistas como, por ejemplo, la cacería de brujas en los albores de la modernidad?

Probablemente hay un motivo que conecta los dos fenómenos que usted menciona; a saber: la reacción defensiva por miedo a un desarraigo violento de formas de vida tradicionales. Los comienzos de la modernización política y económica pueden haber dado lugar anteriormente a tales temores en algunas regiones de Europa. Con la globalización de los mercados, especialmente de los mercados financieros y de las inversiones directas, nos hallamos hoy, por supuesto, en un estadio totalmente distinto. Las cosas son también diferentes en cuanto que, entre tanto, la sociedad mundial está *escindida* en países ganadores, en países que disfrutan, y en países perdedores. Para el mundo árabe los Estados Unidos son la fuerza motriz de la modernización capitalista. Con su insuperable ventaja en el desarrollo, su aplastante superioridad tecnológica, económica y político-militar, los Estados Unidos constituyen al mismo tiempo una afrenta para la propia autoestima y un modelo que se admira secretamente. El mundo occidental sirve en su conjunto de chivo expiatorio para las propias experiencias, muy reales, de pérdida que sufre una población arran-

cada de sus tradiciones culturales en el curso de procesos de modernización radicalmente acelerados. Lo que en Europa, en circunstancias más favorables, pudo ser de todas maneras experimentado como un proceso de destrucción *creativa,* no ofrece en otros países la perspectiva de una compensación experimentable, de una compensación que pueda redimir, en la distancia de generaciones, por el dolor de la desintegración de las formas de vida acostumbradas.

Que la reacción defensiva se alimente de fuentes espirituales, las cuales, como parece, ponen ahí en movimiento un potencial perdido, es algo que se puede comprender psicológicamente. El furioso recurso fundamentalista a una postura de fe a la que la época moderna no le ha hecho ver la necesidad de un proceso de aprendizaje autorreflexivo, de una diferenciación respecto de una concepción del mundo separada de la política, extrae su plausibilidad justamente de la circunstancia de que ese recurso se alimenta de una sustancia que parece faltarle a Occidente. El mundo occidental sale al encuentro de otras culturas, que deben su perfil a la marca de una de las grandes religiones del mundo, únicamente con el excitante y banalizador carácter irresistible de una cultura de bienes de consumo niveladora desde el punto de vista materialista. Aceptémoslo: Occidente se presenta de hecho en una forma despojada de normatividad mientras con los Derechos Humanos no tenga en la mira mucho más de lo que tiene en la mira con la exportación de libertades de mercado y mientras deje que en la propia casa de la división de trabajo neoconservadora se ande libremente entre el fundamentalismo religioso y la *vacía* secularización.

¿Considera usted como cosa convenida, desde un punto de vista filosófico, que el terrorismo es finalmente un acto político?

No en el sentido subjetivo en el que Mohammed Atta, aquel árabe saudí proveniente de Hamburgo que piloteaba el primero de los aviones de la catástrofe, le daría a usted una respuesta

política. Pero el fundamentalismo islámico de hoy en día desarrolla ciertamente motivos políticos. En todo caso no se pueden pasar por alto los motivos políticos que encontramos hoy en las formas del fanatismo religioso. Con eso concuerda la información de que muchos de los terroristas que hoy se embarcan en la «guerra santa» fueron hasta hace pocos años nacionalistas seculares. Si uno les echa una mirada a las biografías de esa gente, obtendrá como resultado llamativas continuidades. La desilusión con relación a los regímenes autoritarios ha contribuido seguramente a que actualmente la religión ofrezca para las antiguas orientaciones políticas un nuevo lenguaje, sin duda psicológicamente más convincente.

¿Qué entiende usted realmente por terrorismo? ¿Se puede distinguir con algún sentido entre terrorismo nacional y terrorismo global?

El terrorismo de los palestinos tiene, desde cierto punto de vista, todavía algo de algún modo pasado de moda. Aquí se trata de asesinato y de homicidio, de la destrucción indiscriminada de enemigos, de mujeres y de niños. Vida por vida. El terror que surgió en la forma paramilitar de la guerra de partisanos se diferencia de éste. El terror de la guerra de partisanos ha determinado el rostro de muchos de los movimientos de liberación nacional en la segunda mitad del siglo XX y todavía le da su impronta, por ejemplo, a la lucha por la independencia de los chechenos. Comparado con éste, el terror global, que culmina en el atentado del 11 de septiembre, comporta las características de una revuelta impotente en la medida en que se dirige contra un enemigo que no puede ser derrotado de acuerdo con los conceptos de la acción orientada a fines. El único efecto posible es atemorizar e inquietar al gobierno y a la población. Considerada desde un punto de vista técnico, la propensión hacia la perturbación de nuestras complejas sociedades ofrece condiciones ideales para una interrupción puntual de sus cursos normales, una interrupción tal que, con muy poco esfuerzo, puede traer consecuencias destructivas consi-

derables. El terrorismo global ejerce al extremo ambas cosas: la falta de metas realistas y la utilización cínica de la vulnerabilidad a la que están expuestos los sistemas complejos.

¿Se debe distinguir el terrorismo del crimen común y de otras formas de utilización de la violencia?

Sí y no. Moralmente considerado, no hay para ningún acto terrorista una disculpa, independientemente de sus motivos y de las circunstancias en que es realizado. Nada nos da derecho a asumir la vida y el sufrimiento de otros como un costo necesario de los fines elegidos por nosotros mismos. Cada asesinato es un asesinato de más. Sin embargo, visto históricamente, el terrosismo se halla en contextos diferentes a los de los crímenes con los que tiene que ver el juez. El terrorismo merece interés público —cosa que no ocurre con un acontecimiento privado— y exige otro tipo de análisis que el que exige el asesinato por celos, por ejemplo. Si no fuera así, no estaríamos teniendo esta entrevista. La diferencia entre terror político y crimen común se hace clara en los cambios de regímenes que llevan al poder a antiguos terroristas y los convierten en respetados representantes de su país. A semejante trasformación política sólo pueden aspirar terroristas, claro está, que persiguen de modo realista fines políticos por lo menos comprensibles y que pueden extraer de la superación de una situación manifiestamente injusta, al menos retrospectivamente, una legitimación para sus acciones criminales. Pero no puedo imaginarme en este momento ningún contexto que, a partir del monstruoso crimen del 11 de septiembre, haga de algún modo comprensible y explicable algún día una acción política.

¿Cree que fue bueno interpretar ese acto como una declaración de guerra?

Aun cuando la expresión «guerra» es menos fácil de malinterpretar que el discurso sobre una «cruzada» y es también me-

nos objetable que éste, considero que la decisión de Bush de declarar una «guerra contra el terrorismo» es, tanto normativa como pragmáticamente, un grave error. Desde el punto de vista normativo les otorga a esos criminales el valor de enemigos de guerra, y, desde la perspectiva pragmática, contra una «red» difícilmente apresable no se puede hacer la guerra, si es que esta palabra ha de tener algún sentido definido.

Si es cierto que Occidente debe desarrollar mayor sensibilidad y más autocrítica en su trato con otras culturas, ¿cómo debe llevar a cabo eso? Usted habla, en relación con eso, de «traducción», de la búsqueda de un «lenguaje común». ¿Qué quiere decir eso?

Después del 11 de septiembre se me ha preguntado con frecuencia si, de cara a semejantes fenómenos de violencia, no queda en ridículo toda la concepción de la acción orientada a la comprensión, tal como la he desarrollado en la *Teoría de la acción comunicativa.* Cierto es que en el interior de nuestras pacíficas y pudientes sociedades que forman parte de la OCDE (Organización de Cooperación y Desarrollo Económico) vivimos, junto con la violencia estructural, y en cierto sentido habitual, de la ofensiva desigualdad social y de la degradante discriminación, con la violencia del empobrecimiento y la marginalización. Y es justamente debido a eso, a que nuestras relaciones sociales están atravesadas por violencia, acción estratégica y manipulación, que no debemos pasar por alto otros dos hechos. Por una parte, la práctica de nuestra vida colectiva diaria descansa en un sólido pedestal de convicciones de trasfondo comunes, de supuestos culturales ya admitidos y de expectativas recíprocas. La coordinación de la acción fluye a través de juegos de lenguaje habituales, a través de pretensiones de validez formuladas mutuamente y aceptadas, al menos implícitamente, en *the public space of reasons.* De ahí que, por otra parte, surjan conflictos a partir de perturbaciones en la comunicación, del malentendimiento y la incomprensión, de la deshonesti-

dad y la confusión. Conflictos que —cuando las consecuencias son lo suficientemente dolorosas— conducen a donde el terapeuta o al tribunal. La espiral de violencia comienza con una espiral de la comunicación perturbada que —a través de la desconfianza recíproca no dominada— conduce a la interrupción de la comunicación. Ahora bien: cuando la violencia comienza con perturbaciones en la comunicación, se puede saber qué fue lo que resultó mal y qué es lo que debe ser reparado después de que ella ha estallado.

Esa trivial reflexión se puede trasladar también a aquellos conflictos de los que usted habla. El asunto es aquí más complicado porque se trata de naciones, formas de vida y culturas distintas que están separadas entre sí por grandes distancias desde el origen, es decir, que son extrañas entre sí. Ellas no se encuentran como «camaradas» o como «parientes» que —en la familia o en la vida diaria— se vuelven *ajenos* uno al otro a través de una comunicación sistemáticamente distorsionada. En el tráfico internacional, el derecho, ese instrumento de la domesticación de la violencia, desempeña un papel relativamente débil. Y en las relaciones interculturales el derecho crea, en el mejor de los casos, el marco institucional para intentos de entendimiento formal, para la conferencia vienesa sobre los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, por ejemplo. Encuentros formales de ese tipo no pueden por sí mismos romper la espiral de la construcción de estereotipos, por más importante que sea a muchos niveles el discurso intercultural sobre la controvertida interpretación de los Derechos Humanos. La apertura de una mentalidad funciona mejor a través de la liberalización de las relaciones, de la descarga de la presión y del miedo. En la práctica comunicativa cotidiana se tiene que formar un capital de confianza. Sólo después puede propagarse una ilustración amplia y efectiva en los medios, las escuelas y las casas paternas. Esa ilustración debe estar asentada en las premisas de la propia cultura política.

En ese contexto también es importante el modo como se presenta uno a sí mismo normativamente frente a las otras culturas. En el curso de una tal revisión de su propia imagen, Occidente podría, por ejemplo, aprender qué es lo que tendría que cambiar en su política si quiere ser percibido como un poder de configuración civilizador. Sin una domesticación política del capitalismo sin fronteras no se le puede salir al paso a la devastadora estratificación de la sociedad mundial. La dispareja dinámica de desarrollo de la economía mundial tendría que ser por lo menos balanceada en sus consecuencias destructivas —estoy pensando en la depravación y el empobrecimiento de regiones completas y de continentes enteros—. No se trata únicamente de la discriminación, del agravio y de la humillación de otras culturas. El tema «choque de las culturas» es con frecuencia el velo bajo el que se esconden sólidos intereses materiales (por ejemplo, intereses en la obtención de fuentes de petróleo y en el aseguramiento del abastecimiento de energía)[5].

Entonces ahí sí debemos preguntar si el modelo del diálogo cuadra en general con el intercambio intercultural. ¿No son siempre solamente los conceptos propios los que se usan para jurar que hay una comunidad entre las culturas?

La permanente sospecha deconstructivista en la parcialidad eurocentrista provoca la contrapregunta: ¿por qué debería fracasar repentinamente el modelo de comprensión hermenéutico que se ha ganado en las conversaciones cotidianas y se ha desarrollado metodológicamente desde Humboldt a partir de la práctica de interpretación de textos más allá de los límites de la propia cultura, de la propia forma de vida y de la propia tradición? En todo caso, una interpretación tiene que salvar la distancia entre la precomprensión hermenéutica de uno y otro lado, ya sea que las distancias culturales y espaciotemporales sean cortas o largas, ya sea que las diferencias semánticas

sean pequeñas o grandes. Todas las interpretaciones son traducciones *in nuce.* No es necesario remitirse al famoso argumento de Davidson para comprender que la idea de un esquema conceptual que constituye un mundo entre muchos no es de ningún modo pensable sin contradicción. También se puede mostrar con argumentos de Gadamer que la idea de un universo de significaciones cerrado en sí mismo, el cual es inconmensurable con otros universos de ese tipo, es un concepto inconsistente.

De ahí no se sigue necesariamente, sin embargo, un etnocentrismo metódico. Rorty, y también McIntyre, defienden un modelo de asimilación con relación a la comprensión. Según ese modelo la interpretación radical significa, o bien la nivelación a la escala de la racionalidad propia, o bien la conversión, es decir, el sometimiento a la racionalidad de una imagen del mundo completamente extraña. Solamente debemos poder comprender aquello que se somete al dictado de un lenguaje que se abre al mundo. Pero una descripción semejante se adecua, en el mejor de los casos, a un punto de partida que realmente desafía al esfuerzo hermenéutico porque hace que los implicados sean conscientes de la unilateralidad de su inicial perspectiva de interpretación. Los participantes de una conversación que luchan con dificultades de entendimiento como ésas pueden ampliar sus perspectivas y, finalmente, ponerlas al descubierto, porque al asumir los roles dialógicos de «hablante» y «destinatario» ya han aceptado entrar en una simetría fundamental que, en el fondo, exigen todas las situaciones de habla. Todo hablante competente ha aprendido cómo se ha de usar el sistema de los pronombres personales. Al mismo tiempo, ha adquirido con ello la competencia para intercambiar en conversaciones las perspectivas de la primera y la segunda personas. En la dinámica de esa adopción mutua de perspectivas se funda la producción cooperativa de un horizonte común de interpretación en el cual ambas partes pueden llegar al resul-

tado, no de algo así como una interpretación etnocéntricamente acaparadora o convertida, sino de una interpretación *compartida intersubjetivamente.*

Ese modelo hermenéutico explica, además, por qué los intentos de comprensión sólo tienen posibilidad de éxito si pueden tener lugar bajo condiciones simétricas de la adopción mutua de perspectivas. La buena intención y la ausencia de violencia manifiesta ayudan, pero no son suficientes. Sin las estructuras de una situación comunicativa no distorsionada, libre de relaciones latentes de poder, siempre caerán esos resultados bajo la sospecha de una imposición. Es obvio que en el carácter selectivo, en la capacidad de ampliación y en la necesidad de corrección de las interpretaciones pretendidas, la mayoría de las veces tan sólo se hace manifiesta la inevitable falibilidad del espíritu finito. Pero con frecuencia ellas son indistinguibles de aquel momento de ceguera que las interpretaciones deben a las huellas imborrables de una asimilación violenta. En esa medida, la comunicación es siempre ambigua, y es también una expresión de violencia latente. Pero cuando se ontologiza la comunicación bajo esa descripción, cuando en ella no se ve «nada más» que violencia, se desconoce lo esencial: que sólo al telos de la comprensión, y sólo a nuestra orientación hacia esa meta, le es inherente la fuerza crítica de romper con la violencia sin que ella se reproduzca en una nueva violencia.

La globalización nos ha llevado a cuestionar el concepto de soberanía del Derecho Internacional. ¿Cómo ve usted el papel de las organizaciones internacionales? En las actuales circunstancias, ¿desempeña todavía algún papel de utilidad el cosmopolitismo, una de las ideas centrales de la Ilustración?

La concepción existencialista de Carl Schmitt según la cual la política se agota en la autoafirmación de una identidad colectiva frente a identidades colectivas diferentes me parece falsa

y, de cara a sus consecuencias prácticas, peligrosa. Es que esa ontologización de la relación amigo-enemigo sugiere que los intentos de darles carácter jurídico a las relaciones entre sujetos bélicos del Derecho Internacional sirven siempre sólo como encubrimiento universal de los propios intereses particulares. No se puede, por supuesto, hacer abstracción del hecho de que los regímenes totalitarios del siglo XX, con sus crueldades de criminalidad política de masas, desmintieron la presunción de inocencia del Derecho Internacional clásico de modo escandaloso. Por esa razón histórica nos encontramos desde hace tiempo en una transición del Derecho Internacional clásico a lo que Kant anticipó como un Estado cosmopolita. Ése es un hecho y yo no veo, tampoco normativamente, ninguna alternativa con sentido frente a ese desarrollo. No se puede ocultar, claro está, la otra cara del asunto. A partir de los tribunales para crímenes de guerra de Nuremberg y Tokio después del final de la Segunda Guerra Mundial, a partir de la fundación de la ONU y de la declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, a partir de la política de Derechos Humanos que se ha vuelto tan activa después del fin de la Guerra Fría, a partir de la controvertida intervención de la OTAN en Kosovo, y ahora a partir de la declaración de guerra al terrorismo internacional; a partir de todo eso también se ha presentado cada vez con más claridad la ambivalencia de ese estado de transición.

Por una parte, la idea de una comunidad de naciones —que suprime el estado de naturaleza entre Estados por medio de una efectiva penalización de las guerras de agresión, criminaliza los genocidios y en general los crímenes contra la humanidad y sanciona las violaciones a los derechos humanos— ha adquirido en la ONU y en sus órganos cierta forma institucional. El Tribunal de La Haya actúa contra Milosevic, un exjefe de Estado. Los jueces supremos de Gran Bretaña por poco impiden el retorno de Pinochet, un dictador criminal. Va en ca-

mino la conformación de un Tribunal Penal Internacional. El principio de no intervención en los asuntos internos de un Estado soberano está perforado. Varias decisiones del Consejo de Seguridad le han quitado al gobierno de Irak la libre disposición sobre su propio territorio. Los cascos azules garantizan la seguridad del gobierno que reemplazó a los talibanes en Kabul. Montenegro, que se hallaba al borde de una guerra civil, ha tenido en cuenta las exigencias de la minoría albanesa gracias a la presión de la Unión Europea.

Pero, por otra parte, la organización mundial no es con frecuencia más que un tigre de papel. Ella requiere de la cooperación de las grandes potencias. El Consejo de Seguridad puede lograr la obediencia a los principios declarados por la comunidad de naciones sólo de manera muy selectiva, incluso después del cambio de 1989. Las tropas de la ONU muchas veces no están en condiciones de hacer cumplir determinadas garantías, tal como lo muestra la tragedia de Srebrenizca. Si el Consejo de Seguridad está bloqueado incluso en sus decisiones, como en el caso del conflicto de Kosovo, y si en lugar de él actúa una coalición regional sin mandato como la OTAN, entonces se hace visible el fatal diferencial de poder que hay entre la autoridad legítima, pero débil, de la comunidad de naciones, y los Estados nacionales que tienen capacidad de actuar militarmente, pero que persiguen sus propios intereses.

La discrepancia entre el deber y el poder, entre el derecho y el poder distorsiona tanto la credibilidad de la ONU como la práctica de intervención de Estados poderosos que tan sólo usurpan un mandato —así sea por buenas razones— y con ello pervierten en acto de guerra lo que sería legítimo como acción policiva. De ese modo, la presunta acción policiva no se diferencia en nada de una fétida guerra normal. Esa mezcla poco clara de política clásica de poder, preocupación por los aliados regionales e ideas relativas a un régimen de derecho cosmopolita no sólo fortalece en el interior de la ONU la oposición de

intereses entre el sur y el norte, el oeste y el este, sino que además estimula la desconfianza de la superpotencia contra todas las restricciones normativas de su libertad de movimiento. Debido a eso surge un disenso en el interior del lado occidental entre los países anglosajones y los continentales. Los unos se inspiran sobre todo en la «escuela realista» de las relaciones internacionales, mientras que los otros también legitiman sus decisiones bajo el aspecto normativo del fomento y la aceleración de la transformación del derecho internacional en la dirección de un orden jurídico transnacional.

En el curso de la guerra de Kosovo, o también en la política respecto de Afganistán, se hicieron claras las respectivas diferencias en las metas a seguir. Esa tensión entre una orientación de la acción más bien realista y una más fuertemente normativista se podrá disolver cuando algún día los grandes regímenes continentales como la Unión Europea, el NAFTA y ASEAN se conviertan en actores con capacidad de acción para hacer acuerdos transnacionales y para asumir la responsabilidad de un tejido transnacional más cohesionado de organizaciones, congresos y prácticas. Sólo con ese tipo de *global players*, capaces de formar un contrapeso político contra los mercados huidizos, la ONU encontraría una infraestructura que garantice la implementación de programas y políticas magnánimas.

Muchos han admirado el universalismo que usted defiende en sus escritos políticos y morales. Muchos también lo han criticado. ¿Qué tiene que ver ese universalismo con la tolerancia, por ejemplo? ¿No es el de tolerancia un concepto más bien paternalista que mejor valdría reemplazar por el concepto de «hospitalidad»?

El uso histórico del concepto de tolerancia sugiere semejante connotación. Piense, por ejemplo, en el Edicto de Nantes, con el cual el rey francés permitió a los hugonotes, es decir, a una minoría religiosa, la confesión de su creencia y el ejercicio de su culto bajo la condición de que ellos no cuestionaran la

autoridad de la monarquía ni el predominio del catolicismo. La tolerancia ha sido practicada en ese sentido paternalista durante siglos. Lo que es ahí paternalista es la unilateralidad de la explicación de que el señor soberano, o la cultura mayoritaria, están dispuestos a «aguantar», según su libre criterio, la práctica desviada de la minoría. En ese contexto tolerar, aguantar una carga, tiene algo de acto de gracia o de prueba de favor. Una de las partes permite a la otra ciertas desviaciones de la «normalidad» bajo la condición de que la minoría tolerada no traspase los «límites de lo soportable». Esa «concepción del permiso» autoritaria (Rainer Forst) está con razón expuesta a la crítica. Pues es obvio que la autoridad existente fija de manera arbitraria los límites de la tolerancia: los límites entre lo que todavía se «acepta» y lo que ya no se «acepta». De modo que puede surgir la impresión de que la tolerancia, que sólo puede ser practicada dentro de un límite a partir del cual termina, posee ella misma un núcleo de intolerancia. Esa reflexión está detrás de su pregunta.

Hoy en día, por ejemplo, encontramos esa paradoja en el concepto de «democracia capaz de defenderse», según el cual las libertades democráticas de los ciudadanos encuentran sus límites en la práctica de los enemigos de la democracia. Ninguna libertad para los enemigos de la libertad. Con ayuda de ese ejemplo se puede, ciertamente, demostrar que la completa deconstrucción del concepto de tolerancia cae en una trampa. Pues el Estado democrático de derecho contradice exactamente la premisa a partir de la cual se deriva el sentido paternalista de la tolerancia. En el interior de una comunidad política cuyos ciudadanos se han otorgado recíprocamente los mismos derechos no hay lugar para una autoridad que pueda fijar *unilateralmente* los límites de lo que se tolera. Sobre la base de la igualdad de derechos y del reconocimiento recíproco de los ciudadanos, nadie posee el privilegio de poner los límites de la tolerancia solamente desde la perspectiva de su propia va-

loración. Cierto es que la tolerancia mutua de las convicciones de otros que se rechazan, la tolerancia respecto de otras formas de vida que se aprecian menos que las propias, exige trazar un límite sobre la base de orientaciones valorativas compartidas. Pero en el caso de una comunidad democrática ésos son principios que están consignados en la Constitución como principios de justicia. Por supuesto que también hay controversia acerca de las normas y los principios de la Constitución. De lo que se trata, para mí, es de la reflexividad característica de esos principios y de esas normas. Y con eso llegamos a la pregunta del universalismo.

Ya en la misma Constitución están fijadas instituciones y procedimientos que deben decidir los conflictos en la interpretación de la Constitución, así como también deben decidir la cuestión de por dónde, en casos particulares, va el límite más allá del cual una agitación pública (como actualmente en el caso del extremismo islámico) abandona «el suelo de la Constitución». La Constitución, y esto es interesante, es suficiente también en relación con esos procedimientos e incluso en relación con prácticas e instituciones en las cuales su contenido normativo ha adquirido una forma obligatoria. Ella puede hasta recuperar reflexivamente las condiciones que son conformes a la Constitución en casos de violación de sus límites, en cuanto permite la desobediencia civil. Una Constitución democrática tolera aun la resistencia de disidentes que, después de haber agotado todos los caminos legales, se enfrentan no obstante a decisiones y a juicios ya realizados. Pero, claro está, bajo la condición de que esa resistencia violatoria de las reglas esté ella misma plausiblemente justificada a partir del espíritu y la letra de la Constitución y sea conducida con ayuda de medios que le confieran al enfrentamiento el carácter de un llamado no violento a la mayoría con el objeto de que reflexione nuevamente sobre su decisión. De ese modo, el proyecto democrático se nutre de la realización de los mismos derechos

civiles de la resistencia de aquellas minorías que, aunque hoy se presenten a la mayoría como enemigas de la democracia, *podrían* probar mañana ser sus verdaderas amigas.

Esa autotransgresión reflexiva de los límites de la tolerancia de una «democracia capaz de defenderse» se debe, para regresar a su pregunta, al universalismo de los fundamentos morales y jurídicos de un orden liberal. «Universalista» es, en estricto sentido, solamente el individualismo igualitario de una moral racional que exige a cada uno el reconocimiento mutuo, en el sentido del mismo respeto por el otro y de la consideración recíproca. La membresía en la comunidad incluyente, es decir, en la comunidad moral abierta para todos, promete no sólo solidaridad y una inclusión no discriminatoria; ella significa también, al mismo tiempo, el mismo derecho de cada uno a su individualidad y a ser de otra manera. Discursos que están inspirados por este pensamiento se diferencian estructuralmente de todos los otros discursos en dos características esenciales.

Por una parte, se puede abusar de los discursos universalistas del derecho y de la moral con miras a lograr una forma especialmente pérfida de legitimación, porque detrás de la límpida fachada de la generalidad racional se pueden esconder intereses particulares. En esa función ideológica, que ya fue denunciada por el joven Marx, se apoya, por cierto, el resentimiento de Carl Schmitt cuando mete en el mismo saco los términos «humanidad» —la concordancia de los patrones del individualismo igualitario— y «bestialidad». Lo que fascistas como él pasan por alto, y que Marx no ignoró en absoluto, es la otra propiedad de esos discursos; a saber, aquella característica autorreferencialidad que los convierte en vehículos de procesos de aprendizaje que se corrigen a sí mismos. Así como toda crítica que ejercemos a la aplicación selectiva y tuerta de los patrones universales tiene que presuponer ya, justamente, esos patrones, así mismo todo develamiento deconstructivo

del uso ideológico encubierto de los discursos universalistas se ve remitido a los puntos de vista críticos que han sido anticipados por esos mismos discursos. El universalismo moral y jurídico no puede ser sobrepujado en el sentido de que la práctica falible solamente puede ser criticada con ayuda de los propios patrones.

Una última pregunta: ¿qué se le ocurre que se puede hacer con el concepto de heroísmo?

No se puede menos que admirar el valor, la disciplina y la autoentrega de la gente del cuerpo de bomberos de Nueva York que puso su vida en juego para salvar la vida de otros el 11 de septiembre. Pero ¿por qué tienen que ser proclamados «héroes»? A lo mejor la palabra tiene diferentes connotaciones en inglés americano y en alemán. A mí me parece que siempre que los «héroes» son exaltados surge la pregunta: ¿quién los necesita y por qué? También en ese sentido inofensivo se puede entender la advertencia de Brecht: «¡Ay de aquel país que tiene necesidad de héroes!»

Reconstruir el terrorismo: Habermas

(Traducido del inglés por J. J. Botero)

Durante cuatro décadas el pensamiento de Habermas ha estado centrado en la idea de que la democracia, y la lucha pública por alcanzar su mejor forma, es la clave para resolver problemas aparentemente insuperables. La democracia, con su estructura perfectible, es a la vez el medio y el fin de la emancipación individual y social. En el siglo XVIII Kant definió la emancipación como el proceso de maduración cívica que provee a los individuos de confianza en sí mismos para utilizar su propia razón y su entendimiento. Tal madurez es un requisito previo para participar, libremente y en condiciones de igualdad, en una comunidad estructurada políticamente como una democracia constitucional. Sin embargo, mientras que Kant vivió bajo el reinado ilustrado de Federico el Grande de Prusia, durante el cual la democracia liberal no era más que un sueño político, Habermas creció en la Alemania de la posguerra, en donde la democracia no sólo era una realidad sino que se la había abrazado apasionadamente. Esta posición lo llevó a insistir en la emancipación como «un tipo muy especial de experiencia de sí, pues en ella el proceso de autocomprensión está conectado con un incremento de la autonomía»[1]. En otras palabras, el tipo de emancipación que la democracia estimula en los individuos los lleva a realizar la vivencia de la interdependencia entre el conocimiento de sí y la libertad. Entre más discursivamente uno se examine a sí mismo, más libremente podrá pensar y actuar.

El cultivo del conocimiento de sí mismo es una de las aspiraciones más antiguas de la filosofía. «Conócete a ti mismo» era

la inscripción que había a la entrada del santuario de Delfos, consagrado a Apolo, el más racional de todos los dioses. Pero para Habermas el conocimiento de sí debe estar orientado a la muy específica esfera del desarrollo de la autonomía del juicio y la libertad de acción, los dos pilares del proyecto político de la modernidad canonizados por Kant. Esta forma de entender el conocimiento de sí es un tema permanente en la filosofía de Habermas que se remonta a su obra *Conocimiento e interés* (1962). En ella compara a la teoría social con el psicoanálisis para subrayar que no da por sentada la autonomía individual, como si se tratara de algo dado por la naturaleza a los sujetos humanos, sino que ella es más bien una función del intercambio interpersonal. El diálogo que un paciente tiene con su terapeuta no es ni manipulador ni explotador sino que está dirigido a estimular el potencial humano de autorreflexión y conocimiento de sí mismo. Esta comparación entre el psicoanálisis y la teoría social se sostiene sólo en el nivel de las estructuras metodológicas y los conceptos básicos. Habermas, en efecto, nunca ha concebido a la sociedad como un sujeto unitario que mantenga con el teórico de la sociedad la misma relación asimétrica que tiene un paciente con su terapeuta. Para él, la autonomía siempre ha sido una función de la simetría, o igualdad, fundamental entre interlocutores, una simetría que se encuentra involucrada en el concepto de participación democrática.

A finales de la década de 1970 Habermas comenzó a formular los problemas de autonomía y participación en el marco de la práctica de la comunicación cotidiana. Desde la publicación de su monumental *Teoría de la acción comunicativa* (1981), su supuesto ha sido que aprendemos quiénes somos como agentes autónomos a partir de nuestras relaciones básicas con los demás. Entre éstas, la más básica es el acto de comunicarnos a través del lenguaje. Su punto de partida es que la sustancia de la comunicación consiste en el entendimiento mutuo; pero este entendimiento no puede ocurrir en un contexto completamen-

te desregulado, un contexto en el cual predominen la mentira, la mistificación y la manipulación. Para que la comunicación tenga éxito se requiere que exista por parte de ambos interlocutores el compromiso de decir la verdad y de querer decir exactamente lo que se dice. Esto hace de la comunicación una práctica racional que permite la formación de un consenso libre entre los hablantes. Tal consenso es estructuralmente análogo a la naturaleza abierta del debate que fundamenta la deliberación democrática.

> Realmente se trata de algo muy simple: cuando queremos decir lo que decimos, planteamos la pretensión de que lo que dijimos es verdad, o correcto, o verídico. Con esta pretensión irrumpe en nuestra cotidianidad un trozo de idealidad, pues tales pretensiones de validez finalmente sólo se pueden resolver mediante argumentos. Al mismo tiempo sabemos que argumentos que hoy nos parecen válidos pueden resultar falsos mañana, a la luz de nuevas experiencias y de nueva información[2].

La pretensión de que lo que digo es válido —en el sentido de verdadero, correcto o verídico— es el «trozo de idealidad» que según Habermas «irrumpe en nuestra cotidianidad». Aunque es posible que los individuos decidan no decir la verdad, que la información circule en una forma distorsionada por razones personales, comerciales o políticas, no todo el mundo puede conducirse de manera manipuladora todo el tiempo. Si esto llegara a suceder, la categoría de la mentira, la cual se define en oposición a la de veracidad, se perdería; se haría imposible la apropiación de la tradición y, en definitiva, no habría comunicación. Para Habermas, entre más nos comuniquemos efectivamente con los demás, y más nos entendamos a nosotros mismos y a los demás, más trozos de idealidad se irán colando en nuestras vidas cotidianas. Esto nos permite volvernos individuos más autónomos y funcionales, agentes más

emancipados y maduros, y en definitiva ciudadanos más racionales. Como la emancipación queda reubicada en la práctica comunicativa cotidiana, pierde el carácter de una experiencia extraordinaria, pues queda reformulada fundamentalmente como la pretensión de validez que acompaña a todo acto de habla dirigido por un hablante a un oyente en una situación exenta de manipulación y de mistificación.

El objetivo de la filosofía es ofrecer una *reconstrucción* de las condiciones que hacen que la comunicación sea no sólo posible sino también efectiva y productiva, tanto en el plano individual como en el social. La reconstrucción de estas condiciones le da a la filosofía una afilada herramienta crítica para evaluar el presente y sus distorsiones comunicativas. A diferencia de la filosofía política clásica, cuya tarea consiste en esbozar los requisitos para el establecimiento de una sociedad justa y bien ordenada, el enfoque habermasiano le proporciona a la filosofía la posibilidad de hacer un diagnóstico de los males de la sociedad en términos de defectos en la comunicación.

¿Es el terrorismo un defecto en la comunicación? Si es así, ¿ocurre este defecto en el nivel de la comunicación local —dentro de los límites de una sola cultura, nación o religión— o en el de la comunicación global? Sea local, global o ambas, ¿quién responde por él?

Mi diálogo con Habermas giró en torno a estas cruciales preguntas. Habermas expuso en él todo su marco de referencia para interpretar los atentados del 9/11, la acción terrorista más gigantesca y atroz que jamás se haya perpetrado. Mirado como un todo, el diálogo tiene la estructura de un estudio de caso: a través del análisis de esta ocurrencia específica, Habermas ofrece una interpretación del terrorismo global que permite rescatarlo de su peligrosa fugacidad. El propósito de mi ensayo es revisar los principales argumentos avanzados por él y ubicarlos en el contexto más amplio de su filosofía. Entender cómo encajan en su proyecto filosófico le ayudará al lector a cami-

nar por el mismo sendero que siguió Habermas para llegar a sus juicios sobre el terrorismo. También hará resaltar algunas implicaciones que podrían pasarse por alto, especialmente por parte de quienes se acercan por primera vez al pensamiento de este filósofo.

9/11: EL PRIMER ACONTECIMIENTO HISTÓRICO MUNDIAL

Es un gran privilegio tener a una mente del calibre de la de Habermas aplicándose a la lectura e interpretación de un evento que con tanta fuerza acabó con el sentido de seguridad que había traído el fin de la Guerra Fría. Este filósofo se encontraba en Nueva York por casualidad en las semanas subsiguientes a los atentados terroristas que destruyeron las Torres Gemelas y una porción del Pentágono en Washington, y que condujeron a la caída de un avión comercial lleno de pasajeros en el oeste de Pennsylvania. La experiencia directa de estas secuelas le dio una perspectiva completamente diferente del grado de devastación emocional que padeció Nueva York el 11 de septiembre.

Nuestro diálogo comenzó con el reconocimiento por parte de Habermas del abismo irreductible que hay entre el hecho y la representación, entre las perspectivas de primera y de tercera persona. Con franqueza admite que fue sólo después de llegar a Nueva York que se hizo patente para él toda la intensidad emocional de este abismo. Hasta un rígido defensor de los beneficios que trae la articulación discursiva como Habermas admite la fuerza de lo indecible cuando evoca la historia de un amigo que observó el desarrollo de la tragedia desde el techo de su casa. Por más gráficas y chocantes que hayan sido, las imágenes que Habermas vio en el televisor de su casa en Alemania tenían el formato de las «últimas noticias» y permitían así la posibilidad de tener una perspectiva de tercera persona. Los neoyorquinos, en cambio, se vieron precipitados en

un caos existencial y sensorial: no fue solamente aquel penetrante olor que permaneció durante semanas en Manhattan; fue también el agudo chillido de las sirenas, que habitualmente se pierde en medio de la contaminación acústica y que esta vez perforaba el silencio dejado por el espacio aéreo vacío: la enorme cúpula de estelas y rugidos entrecruzándose sobre la ciudad.

Y sin embargo, puntualiza Habermas, nunca antes nadie había obtenido tanta realidad de una pantalla de televisión como la que tuvo la gente en todo el mundo el 9/11. Nada de lo que apareció en las pantallas el 11 de septiembre fue editado, su cubrimiento por parte de los medios ni siquiera contó con un trabajo previo de producción, y eso lo convierte, en sus propias palabras, en el «primer acontecimiento histórico mundial»[3].

> Quizás pueda hablarse del 11 de septiembre como del primer acontecimiento histórico mundial, en el estricto sentido de la palabra: el choque, la explosión, el lento derrumbamiento, todo eso que no estaba ocurriendo en Hollywood de modo irreal, sino que era una cruel realidad, se consumó literalmente frente a los ojos de la opinión pública mundial.

Una comparación con la reacción de Habermas a la guerra del Golfo, cuando también él fue una activa voz pública, puede ayudar a aclarar su idea del carácter único del 9/11. En enero de 1991, cuanto estalló la guerra del Golfo, el mundo fue impactado por la apariencia de «montaje» que aquella guerra parecía tener: ella nos invitaba, como escribió más tarde, a establecer «comparaciones con los juegos de video, con la repetición irritante e irresistible de un programa electrónico»[4]. No obstante, «nosotros, como observadores externos, estábamos muy conscientes de que una buena porción de la realidad —de hecho, la dimensión bélica de la guerra— se estaba disimulando, y esta conciencia pudo haber estimulado nuestra imaginación. El parche negro que a veces colocan los censores en las

pantallas de televisión pone a funcionar nuestra propia imaginación»[5]. La guerra del Golfo expuso al público a un mínimo de imágenes de lo que ocurría en el campo de batalla. Mientras que en 1991, como una confirmación del viejo dicho de que «la primera víctima de la guerra es la verdad», al público global se le dio una construcción mediática, en 2001 este mismo público global fue súbitamente convertido en un «testigo ocular universal». Para Habermas, este solo hecho hace del 9/11 el «primer acontecimiento histórico mundial.»

Aunque Habermas subraya el carácter absolutamente único del 9/11 desde el punto de vista de su modalidad comunicativa, prefiere dejar que sea la historia la que juzgue su importancia relativa. Es ella, dice, la que debe juzgar si el 9/11 «es comparable a otros eventos de impacto histórico mundial». Pero ¿cómo va a juzgar la historia? La respuesta a esta pregunta yace para él en la noción de «historia efectual» *(Wirkungsgeschichte)*, teorizada en primer término por otro filósofo alemán (fallecido en 2002), Hans-Georg Gadamer. Con la noción de *historia efectual* Gadamer alude al hecho de que, para la evaluación de un acontecimiento pasado, el intérprete está condicionado por los efectos de su propio presente. Esto niega al conocimiento histórico cualquier grado de objetividad, por la simple razón de que siempre estamos ya inmersos en la historia. En cambio, los juicios históricos se basan en una peculiar interacción entre pasado y presente a la que Gadamer llama «fusión de horizontes»[6].

Al contrario de la mayoría de los comentaristas políticos, Habermas aventura la idea de que el 9/11 es más comparable con agosto de 1914, el inicio de la Primera Guerra Mundial, que con el ataque sorpresivo de los japoneses contra la flota naval norteamericana en Pearl Harbor, en 1943. En su opinión, tal como ocurrió en 1914, el 9/11 marca el comienzo de una era de pronunciada inestabilidad no sólo en lo que respecta a las relaciones entre Este y Oeste sino también, e incluso quizás de

manera más inquietante, entre los Estados Unidos y Europa. La respuesta norteamericana al terror ha generado una desconfianza fundamental hacia los extranjeros y, al mismo tiempo, la expectativa de un apoyo incondicional por parte de sus aliados políticos, principalmente y ante todo la Comunidad Europea. Estas dos actitudes, desconfianza hacia los extranjeros y expectativa de apoyo incondicional, van a contrapelo del enfoque habermasiano de los ámbitos ético y político, que para él están regidos por el diálogo y la argumentación racional.

El énfasis en la argumentación racional como condición fundamental de la justicia es el tema central de la posición filosófica de Habermas, la cual proviene del enorme desafío que se le presenta por el hecho de ser un intelectual alemán de la posguerra. El haber crecido en un país devastado física y culturalmente por un «pasado indominable» hizo que Habermas asumiera en toda su plenitud la responsabilidad de ser un ciudadano alemán y europeo. Europa «debe utilizar una de sus fortalezas, a saber, su capacidad de autocrítica, su poder de autotransformación, para relativizarse mucho más radicalmente con respecto a los otros, los extraños, los incomprendidos. Esto es el opuesto del eurocentrismo. Pero *nosotros* podremos superar el eurocentrismo sólo a partir del mejor espíritu europeo»[7]. Para Habermas, el mejor espíritu de Europa es la tradición racionalista, para la cual ningún apoyo se garantiza sin argumentación racional. Dentro de esta tradición, Kant se eleva como el maestro insuperable.

Por cierto, la concepción que tiene Kant de la Ilustración es contraria a la noción de apoyo incondicional, que es lo que, en el sentir de Habermas, los Estados Unidos solicitaron a sus aliados tras el 9/11. Para Kant, la Ilustración marca la liberación de la humanidad de la obediencia ciega a la autoridad, ganada mediante la autoafirmación racional. La Ilustración consiste en «la libertad de hacer un *uso público* de la propia razón, en cualquier dominio»[8]. Declarar que el ejercicio de la razón

depende de su «uso público» significa afirmar que, si se establece la libertad pública, habrá un efecto ilustrador exponencial. La libertad pública estimula la libertad «privada» porque, según Kant, todo individuo acogerá «naturalmente» su autonomía de juicio si las condiciones externas se lo permiten. El juicio autónomo, o libertad privada, consiste en la formulación de un argumento racional: dado que los argumentos, para Kant, consisten en el intercambio entre interlocutores que se consideran mutuamente iguales, la verdadera forma de la argumentación se moldea según el uso público de la razón, incluso cuando los argumentos se formulan en la privacidad de la propia mente de cada cual.

Si bien la libertad privada depende de su uso público, como ocurre para Kant, también depende de que haya disponible un interlocutor abierto a escuchar y a responder verazmente. Asumir la perspectiva kantiana, como lo hace Habermas, significa *de facto* rechazar cualquier exigencia de apoyo incondicional[9].

DEL DERECHO INTERNACIONAL CLÁSICO A UN NUEVO ORDEN COSMOPOLITA

Para Habermas, la demanda de apoyo incondicional que hizo la administración norteamericana, no sólo a sus aliados políticos sino a todo «el mundo civilizado», es solamente uno de los rasgos característicos de la era post-9/11. Otro es el hecho de que la amenaza del terrorismo global aceleró la necesidad de una conversión del Derecho Internacional clásico en un nuevo orden cosmopolita a escala mundial.

Durante al menos tres décadas la globalización financiera y política ha estado presionando la forma de organización del Estado-nación, concebido como Estado territorial. La duración de este proceso plantea la pregunta por cuánto más va a durar la forma del Estado-nación y qué lo va a reemplazar. La inter-

vención política de Habermas con ocasión de la unificación de las dos repúblicas alemanas en 1989 habla directamente de su posición a propósito del destino del Estado-nación. La larga sombra de Kant se puede apreciar en su declaración de que los alemanes cometerían un error si buscaran su identidad en la tradición. Para él, la única forma legítima de articular políticamente la identidad de una nación, con o sin pasado indomimable, es un «patriotismo constitucionalista» en el cual la lealtad a la constitución da fe de la participación consensual de todos los ciudadanos. Esta lealtad expresa también lealtad a la idea de derechos universales, la cual él toma como condición para la coexistencia de los seres humanos, particularmente en una sociedad compleja y multicultural. Pocos meses después de la caída del muro de Berlín, que condujo a la unificación de las dos repúblicas alemanas, Habermas escribió lo siguiente:

> Si no nos liberamos de las difusas nociones acerca del Estado-nación, si no nos deshacemos de las muletas de la nacionalidad y la comunidad de destino, seremos incapaces de continuar con desahogo la vía que desde hace tiempos hemos elegido: la vía hacia una sociedad multicultural, la vía hacia un Estado federal con amplias diferencias regionales y un fuerte poder federal, y sobre todo la vía hacia un Estado europeo unificado formado por muchas nacionalidades. Una identidad nacional que no esté basada de forma predominante en una autocomprensión republicana y un patriotismo constitucional necesariamente choca con las reglas universalistas para la coexistencia mutua de los seres humanos[10].

La noción de patriotismo constitucional es un punto de partida útil para tratar el punto de vista de Habermas sobre la posibilidad de un nuevo orden cosmopolita, al cual ve como el reto más urgente que enfrenta la escena geopolítica tras los atentados terroristas del 11 de septiembre.

Para deshacerse de todos los atavismos, el pensamiento político tiene que abandonar la idea de que la política es algo distinto a un intercambio comunicativo cuyo requisito clave es alcanzar un acuerdo racional sobre lo que queremos decir cuando nos hablamos mutuamente. Hablantes y oyentes suscriben implícitamente este acuerdo cada vez que se comunican sobre cualquier tema y en cualquier escenario, privado o público, ético o político. La política se hace así indistinguible de la modalidad comunicativa que es propia de los intercambios cotidianos. En la política, lo mismo que en el discurso ordinario, no pueden dominar la mentira y la manipulación, el engaño y el malentendido, pues si lo hicieran la comunicación no tendría lugar. Tal como ocurre con el discurso cotidiano, nuestro objetivo debería ser que el núcleo comunicativo de la política fuera más efectivo, pues ello fortalecería automáticamente la identificación de cada ciudadano con su comunidad únicamente sobre la base de sus reglas constitucionales.

Habermas considera al filósofo del derecho alemán Carl Schmitt como el emblema de la manera equivocada de pensar acerca de la política. Su oposición a esta bien controvertida figura[11], la cual no es tan clara en el caso de Derrida, es indicativa de cuán implacable es Habermas con los aspectos de la cultura alemana y europea que él asocia con políticas nacionalistas y valores prepolíticos tales como etnicidad o «comunidad de destino». Habermas tiene el sentimiento de que su primer deber cívico como ciudadano alemán es recobrar solamente lo que es racionalmente seguro de las herencias alemana y europea.

Schmitt, miembro del partido nazi desde 1933, fue quizás el constitucionalista más prominente del Tercer Reich; arrestado en 1945, se le prohibió enseñar y se retiró a un largo exilio voluntario. Schmitt creía que la dinámica de la historia europea moderna está guiada por la búsqueda de una esfera neutral, libre del conflicto violento y de la contestación intelectual. Es-

ta historia resulta de una reacción contra las guerras de religión que perjudicaron a Europa en el siglo XVI. De acuerdo con Schmitt, varias amenazas expansionistas amenazan a Europa haciendo inalcanzable su deseo de paz. Desde sus escritos tempranos de la década de 1920, durante la República de Weimar, Schmitt estuvo obsesionado por la expansión de lo que él llamó «la Rusia soviética», en la cual la guerra civil había seguido a la abdicación del zar en 1917. A sus ojos, Rusia estaba dedicada a absorber todas las oportunidades tecnológicas para desarrollar un ejército superpoderoso. En sus escritos de la posguerra extendió su obsesión al otro gigante de la escena internacional: los Estados Unidos. Frente a estas amenazas, Europa seguía siendo, para él, la patria del concepto y la práctica de Estados soberanos, equilibrados mediante el derecho internacional[12].

La idea central de Schmitt, como afirma Habermas en nuestro diálogo, es que los contornos del ámbito político los determina la autoafirmación de una identidad colectiva contra otra: para él, una nación soberana no está basada en la autodeterminación que dan las libertades cívicas sino en la singularidad de una nacionalidad étnica frente a las demás. Definir la política de este modo significa «ontologizar» la relación amigo-enemigo y convertirla en la sustancia, o la esencia, de la política. Es precisamente en relación con esta premisa que Schmitt desarrolla la sospecha de que el Derecho Internacional pueda estar al servicio de los intereses expansionistas de los actores más fuertes. Habermas rechaza esta línea de razonamiento, no sólo porque funda la política en valores y supuestos prepolíticos, sino también porque minimiza la legitimidad interna del Derecho Internacional, reduciéndolo a la mediación contingente entre actores políticos nacionales.

> No se puede, por supuesto, hacer abstracción del hecho de que los regímenes totalitarios del siglo XX, con sus atrocidades de crímenes políticos masivos, repudiaron de una forma sin pre-

cedentes la presunción de inocencia que se encuentra en el Derecho Internacional clásico.

La posición de Schmitt desconoce lo que Habermas considera un hecho obvio: que el Derecho Internacional es un acuerdo logrado libremente entre socios iguales.

Habermas alaba la superación del nacionalismo en Europa como una prueba de madurez cívica y de prudencia. Sin embargo, incluso dentro de la Comunidad Europea la posibilidad de concebir el Derecho Internacional desde un ángulo cosmopolita sólo surgirá después de que los Estados-naciones abandonen el centro de la escena. Cuando eso suceda, otras «alianzas continentales» podrían convertirse en los principales actores políticos de la escena internacional. La ASEAN (Asociación de Naciones del Sureste Asiático) y el NAFTA (Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte) son sólo dos ejemplos ya establecidos.

Hace más de doscientos años Kant anticipó la posibilidad de transformar el Derecho Internacional clásico en un nuevo orden cosmopolita. Con notable perspicacia política, especificó que sólo podrían participar de este orden los Estados republicanos constitucionales, pues «cada uno, para guardar su propia seguridad, puede exigir del otro que participe con él en una constitución semejante a la Constitución política, en la cual el derecho de cada uno pueda hallarse asegurado. Esto sería una *federación de pueblos*»[13]. La idea de Kant exige que la sociedad civil coincida con la comunidad internacional; esta coincidencia eliminaría automáticamente el estado de naturaleza entre naciones, descrito por Schmitt mediante el esquema amigo-enemigo.

En el cuadro cosmopolita kantiano, un sentido de hospitalidad reemplaza a la enemistad entre naciones. «La hospitalidad significa el derecho de un extranjero a no ser recibido con muestras de hostilidad por el mero hecho de haber arribado

a territorios pertenecientes a otro»[14]. Después de observar que el concepto de hospitalidad no se refiere a la filantropía sino al derecho, Kant continúa especificando su sentido. El extraño no debe aspirar al *derecho del huésped*, pues ello entrañaría cierta relación de amistad con el anfitrión. Pero el huésped puede pretender un *derecho de estadía*, «propio de cada hombre, fundado en la común posesión de la superficie de la tierra que, en siendo un globo, es limitada, así que los hombres no pueden dispersarse sobre ella infinitamente, sino que han de tolerarse en convivencia, ya que originariamente nadie tiene más derecho que otro a estar en cualquier lugar de la tierra»[15]. Así, tan sólo en virtud de la posesión compartida de la superficie terrestre las personas se harán miembros de una comunidad universal y cosmopolita, concebida de acuerdo con el principio de que «una violación de la ley en cualquier lugar de la tierra es sentida por todos»[16]. Esto les daría a todos los seres humanos la condición de «ciudadanos mundiales».

Tanto Habermas como Derrida deben mucho a Kant en la construcción de su cosmopolitismo. Pero, mientras que Derrida se explaya sobre la noción kantiana de hospitalidad como alternativa a la relación amigo-enemigo, Habermas insiste en la eliminación del estado de naturaleza sobre la base del respeto mutuo entre Estados republicanos constitucionales. En opinión de Habermas, la institución de una corte penal internacional es la primera estación en la línea cosmopolita. Otra es la superación del principio de no-intervención en los asuntos domésticos de Estados extranjeros. Dos ejemplos de esto fueron la prohibición de las Naciones Unidas a Iråk de utilizar parte de su propio espacio aéreo tras la guerra del Golfo y la controversia suscitada por el pedido de extradición del dictador chileno Augusto Pinochet de Gran Bretaña, en donde se encontraba bajo arresto domiciliario[17].

No obstante, Habermas también está convencido de que lo que separa al momento presente de una transición plena al

cosmopolitismo no es solamente un asunto teórico sino también práctico, pues se necesita que las decisiones de la comunidad internacional sean respetadas. El caso de la masacre ocurrida en 1995 en la ciudad bosnia de Srebrenizca, mientras ésta se encontraba bajo la protección de las tropas de paz holandesas de las Naciones Unidas, es un ejemplo de la preocupación de Habermas con respecto al «fatal diferencial de poder que hay entre la autoridad legítima, pero débil, de la comunidad de naciones, y los Estados nacionales que tienen capacidad de actuar militarmente, pero que persiguen sus propios intereses». Infortunadamente, el diferencial de poder entre autoridades nacionales e internacionales corre el riesgo de debilitar la legitimidad de cualquier intervención militar y de instrumentar la acción policiva como acto de guerra. La crítica de Habermas a la declaración de guerra contra el terrorismo por parte de la administración norteamericana tiene dos caras: por un lado, entra en el juego de las pretensiones políticas del terrorismo y, por el otro lado, rehabilita la relación amigo-enemigo entre los Estados-naciones, que es precisamente lo que Schmitt interpretaba como el fundamento del Derecho Internacional.

El terrorismo y la esfera pública

La cuestión del nacionalismo yace en el centro de la discusión de Habermas del terrorismo. Los guerreros santos de hoy, dice, fueron los nacionalistas seculares de ayer: la decepción con los regímenes autoritarios nacionalistas como los de Irán, Irak, Arabia Saudita y posiblemente también Pakistán hace que la religión sea «más subjetivamente convincente» que cualquier motivación política secular.

Objetivamente, sin embargo, el terrorismo sólo puede justificar un contenido político si tiene metas políticas realistas, pues de otro modo se equipara con la actividad criminal ordinaria. Como sólo el futuro puede juzgar si las metas que per-

sigue se cumplen o no, «terrorismo» es una designación retrospectiva. Para Habermas, vincular el alcance del terrorismo al cumplimiento de sus metas ofrece la posibilidad de distinguir entre al menos tres diferentes tipos de terrorismo[18]: guerra de guerrillas no discriminativa, guerra de guerrillas paramilitar y terrorismo global. La primera está representada por el terrorismo palestino, en el cual el asesinato es llevado a cabo a menudo por un militante suicida. El modelo de guerra de guerrillas es propio de los movimientos de liberación nacional que se legitiman retrospectivamente mediante la formación de un Estado. El tercero, el terrorismo global, no parece tener objetivos políticos realistas distintos a explotar la vulnerabilidad de sistemas complejos. En este sentido, el terrorismo global tiene la menor oportunidad de que se lo reconozca retrospectivamente como algo que tenía pretensiones políticas.

A diferencia de las redes multinacionales de los terroristas globales, el modelo no discriminativo y el modelo paramilitar de actividades terroristas comparten lo que Habermas llama un perfil «partisano» que los ancla a ubicaciones específicas. En cambio, el carácter esquivo y la intangibilidad representan la novedad del terrorismo global, así como su gran potencial destructivo, que, para Habermas, tiene que ver con la pérdida de legitimidad de los gobiernos democráticos. El riesgo de reaccionar exageradamente tras los atentados del 9/11, por parte de los Estados Unidos y de cualquier nación que se encuentre bajo la amenaza del terrorismo global, tiene para él una implicación trágica y paradójica: a pesar de no expresar objetivos políticos realistas, el terrorismo global tendría éxito en el objetivo eminentemente político de deslegitimar la autoridad del Estado.

Desde el comienzo de su carrera Habermas dedicó mucha atención a la cuestión de la legitimidad, la cual para él está relacionada de manera inextricable con el funcionamiento de la esfera pública. En su libro *Historia y crítica de la opinión pública.*

La transformación estructural de la vida pública (1962) analiza el papel clave que cumple la esfera pública en la formación de las decisiones políticas en una democracia.

De nuevo Kant es el punto de partida de Habermas, al obtener de él una visión de la esfera pública como la institución definitiva de la democracia, aquella sin la cual no existiría ninguna teoría del republicanismo constitucional. Sólo una esfera pública activamente implicada abre la vía a un intercambio verdaderamente democrático. Aunque Habermas admira a Kant por haber presentado la esfera pública como constituida alrededor de la argumentación racional y no de las identidades de quienes argumentan, también lo critica por su descripción elitista y en cierto modo burguesa de su dinámica. Para Habermas, la concepción que tiene Kant de la esfera pública es la expresión de una ideología burguesa que concibe la participación como una prerrogativa del nivel alto de la población, predominantemente educada, opulenta y masculina[19].

Habermas se embarca de este modo en una reconstrucción crítica e histórica del desarrollo de la esfera pública en las democracias occidentales. El advenimiento de la comunicación masiva representa claramente el cambio fundamental ocurrido desde Kant. De un lado, tuvo el efecto positivo de expandir progresivamente la esfera pública, ampliando la participación a un espectro mucho más amplio de ciudadanos. De otro lado, la expansión cuantitativa de la participación ha significado un decrecimiento en su calidad. A ello han contribuido diversos factores: el ritmo al que la información es procesada por, y circula en, la esfera pública hace difícil mantener el modelo de comunicación que Kant tenía en mente cuando discutía el tema de la esfera pública: el intercambio académico. Mientras que en éste se da a los participantes en una discusión suficiente tiempo para pensar y formular sus argumentos, la rapidez que implica la comunicación masiva sirve a los intereses de quienes seleccionan y distribuyen la información y no a los de quienes la reciben.

Habermas sugiere que la presión de pensar y evaluar datos rápidamente tiene un significado político, pues ello facilita una experiencia de la política basada en la persona de los actores más que en las ideas que cada uno de ellos defienda[20]. La dificultad para poner entre paréntesis el impacto dramático de los atributos personales se debe al poder de la industria de relaciones públicas (publicidad), cuyo objetivo es construir consentimiento entre los consumidores de la cultura masiva. Para Habermas, el consumo masivo y su ideología, el consumismo, no sólo silencian el consenso racional-crítico sino que se imponen a los participantes más vulnerables en la esfera pública: aquellos cuyo nivel de riqueza es mayor que su nivel de educación.

Este tipo de análisis está en la misma línea de la orientación original de la Teoría Crítica[21], en el sentido de su fuerte trasfondo a la vez histórico y sociológico y debido a su preocupación por los efectos negativos de la cultura masiva. Habermas comparte con la fase temprana de la Teoría Crítica cierta descripción del funcionamiento político y social del capitalismo tardío: más gente está informada de manera más amplia y más consistente, lo cual crea mayores oportunidades para ella de participar en la esfera pública. Pero también comparte la creencia de que esta expansión es a menudo inducida de manera forzada y manipuladora sobre estratos enteros de la población general, en lugar de ser conseguida libremente por ellos. En un giro paradójico, la mayor información se convierte en la causa de la atrofia de varias funciones democráticas. Maniobrada por corporaciones multinacionales y un mercado libre desenfrenado, la cultura masiva impone sus propias reglas a la participación democrática: reglas utilitaristas que sirven a intereses privados en lugar de reglas universales que sirvan al interés público.

Los filósofos de la Teoría Crítica de comienzos de la década de 1930 aún tenían esperanzas de que este problema tuviera una solución material, consistente en una combinación de los

ideales de la Ilustración y el marxismo: no un derribamiento radical del capitalismo sino más bien una conversión a una democracia socialista con una amplia participación del Estado. Pero después de que estos mismos críticos regresaron de un largo y penoso exilio fuera de Alemania se volvieron radicalmente pesimistas acerca de las posibilidades de cambio, tanto teóricas como concretas. Adorno, en particular, sugirió que la única escapatoria al dominio sofocante de la homogenización cultural y el consumismo había que encontrarla en la experiencia del arte y la música[22]. En cambio, para Habermas, un ciudadano comprometido y un intelectual público de la nueva República Federal de Alemania, este pesimismo nunca ha sido una solución: plantear la cuestión de la legitimidad de la esfera pública fue el comienzo de su propia respuesta, su propia y muy original definición de la nueva agenda para la Teoría Crítica.

El punto de partida de Habermas era que nuestras democracias masivas del capitalismo tardío, o postindustriales, «pueden aspirar a darles continuidad a los principios del Estado constitucional liberal solamente en la medida en que traten seriamente de vivir de acuerdo con el mandato de una esfera pública que cumpla funciones políticas»[23]. Pero ¿cómo puede lo público echar a andar un proceso crítico a través de la misma comunicación masiva que lo manipula y lo controla? Para evitar la retirada de Adorno de los aspectos políticos y sociales de su teoría hacia la dimensión utópica del arte, sólo parecían estar disponibles dos soluciones: o esperar una inversión de la tendencia capitalista en un sentido marxista, lo cual se hacía cada vez menos atractivo dados los fracasos de la promesa de los Estados comunistas[24], o formular el concepto de esfera pública sobre nuevas bases. La última fue la estrategia de Habermas, la cual alcanzó su plena madurez con la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa* (1981).

Seguir la reconstitución que hace Habermas del concepto de esfera pública en relación con su teoría de la acción comuni-

cativa es un preludio necesario para comprender, tanto su interpretación de la violencia y el terrorismo global en tanto defectos de comunicación, como la solución que él contempla para estos problemas.

LA DEMOCRACIA DEL DISCURSO COTIDIANO

El modelo de esfera pública defendido por Kant está fuertemente anclado en las condiciones materiales de la sociedad de finales del siglo XVIII, una sociedad no mediatizada, no globalizada, caracterizada por una distinción relativamente bien demarcada entre los ámbitos político y económico. En opinión de Habermas, estas condiciones limitan la concepción kantiana de la esfera pública dentro de fronteras «monológicas». El monologismo se refiere a la idea de que la participación de los individuos en la esfera pública se limita al simple *compartir* sus opiniones y opciones morales ya constituidas. En la perspectiva monológica, el razonamiento moral se define como una conversación hipotética consigo mismo (o con un oyente imaginario).

Con la noción de monologismo Habermas quiere subrayar dos elementos que concurren en la ética y la política kantianas. El primero es la naturaleza solitaria del imperativo categórico: el experimento mental en el que uno se pregunta si sus acciones están basadas en un principio de acuerdo con el cual elegiría actuar el resto de la humanidad, en cualquier cultura y en cualquier momento de la historia[25]. El segundo es la prioridad de la subjetividad sobre la intersubjetividad en la concepción kantiana de la autonomía individual: esta prioridad postula a la autonomía como un dato natural de todo ser humano, y no como el producto del intercambio comunicativo racional entre ellos, como piensa Habermas.

El esfuerzo de Habermas está orientado a capturar la comunicación en un nivel más profundo que Kant, un nivel en el

cual las opiniones y las opciones morales toman forma *a través* del diálogo intersubjetivo. Capturar la comunicación en este nivel más profundo implica una separación radical del paradigma monológico centrado en el sujeto. Mientras que en este modelo el hablante individual preexiste a la comunicación intersubjetiva, para Habermas ésta es la condición de posibilidad del hablante individual. A la luz de esto, el hablante individual no es un agente solitario sino una unidad funcional de una comunidad de hablantes. Habermas llama «pragmática universal»[26] a este nuevo enfoque. El argumento que le permite establecer la interdependencia entre el hablante individual y su comunidad es que un individuo aislado no puede establecer reglas para su uso privado, o al menos no reglas que pueda seguir con sentido[27]. Dado que el acto de habla y las diversas modalidades de comunicación dependen de reglas, también dependen de una pluralidad de usuarios. De lo cual se sigue que el uso individual presupone una comunidad de usuarios.

La «competencia» lingüística requerida por el proceso de comunicación cubre a la vez las reglas gramaticales de los lenguajes naturales y una orientación hacia el consenso que Habermas ve como intrínsecamente presente en todo acto de habla[28]. Cuando yo digo algo, dice el argumento, implícitamente me hago disponible para defenderlo: esto es lo que él llama la «pretensión de validez universal» de un acto de habla. Todo acto de habla requiere que el hablante esté dispuesto, si se lo confronta, a justificarlo o a «redimirlo». En opinión de Habermas, en la misma estructura del habla se encuentra implícita alguna forma de pretensión de validez, lo cual lo lleva a concluir que la racionalidad proporciona a la vez la estructura y el alcance de la comunicación. Su argumento crucial es que cada vez que nos comunicamos nos comprometemos automáticamente con la posibilidad de llegar a un acuerdo dialógico libremente conseguido en el cual el mejor argumento será el que prevalezca[29]. De ahí que cada vez que enfrentemos desa-

cuerdos, o al menos el pluralismo de convicciones diversas, siempre estemos a la búsqueda de una resolución futura. Acción comunicativa es el nombre que Habermas da al residuo de racionalidad que hace parte integrante de nuestros intercambios cotidianos.

En la acción comunicativa los individuos llegan a juicios conversando con otros participantes, quienes a su vez se verán afectados por esos juicios. Esto la hace fundamentalmente emancipatoria, porque afirma la necesidad de resolver los desacuerdos a través de la argumentación. Además, la acción comunicativa es emancipatoria porque expresa el interés sistemático de la razón en buscar las condiciones materiales que le permitan desarrollarse en toda su extensión. La acción comunicativa, escribe Habermas con elocuencia, «se renueva en cada acto de entendimiento sin constricciones, en cada momento de convivencia solidaria, de individuación exitosa, y de emancipación salvadora [...] La razón comunicativa opera en la historia como una fuerza vindicadora»[30].

Mientras que la voz monológica de la ética kantiana opera en la primera y segunda personas del singular («yo» y «tú»), la voz dialógica de la acción comunicativa habla en la primera persona del plural («nosotros»). Este «nosotros» hace posible que las máximas morales no se queden en la abstracción sino que más bien broten de necesidades concretas individuales y de compromisos socialmente situados. En la medida en que la acción comunicativa «intenta sacar a la luz el potencial racional intrínseco a las prácticas comunicativas cotidianas»[31], funciona de abajo hacia arriba *(bottom up)* y no de arriba hacia abajo *(top down)*.

Para Habermas, es importante que el énfasis que se hace en lo concreto y particular no conduzca a otorgarle un valor relativo a cada posición: para él, la racionalidad no es un asunto de preferencias personales. A diferencia de Richard Rorty y otros defensores del enfoque neopragmatista, Habermas se

opone totalmente a la noción de que no hay criterios para establecer la validez universal de una creencia, de tal modo que mi creencia sería en principio tan válida como cualquiera otra. Sostener una posición, para él, significa que ella es una posición válida a la luz de los argumentos racionales que la hacen aparecer como la mejor posición disponible hasta que se me ofrezca una mejor. Si una posición es válida en este sentido, no es válida solamente para mí, sino para cualquiera que esté participando honestamente en la discusión. La defensa habermasiana del «universalismo» en las teorías ética y política nace de la posibilidad de justificar racionalmente las creencias, lo mismo que los consensos.

El universalismo se apoya en la clásica distinción socrática entre el conocimiento y la opinión, en donde el primero está fundado en la verdad mientras que la segunda es el resultado de una evaluación subjetiva provisional. Afirmar la diferencia entre conocimiento y opinión, entre comprensión objetiva y evaluación subjetiva, sirve para resaltar lo que separa los acuerdos utilitarios temporales del consenso propiamente dicho. Si sólo tuviéramos en cuenta acuerdos utilitarios, sería muy difícil, según Habermas, establecer los límites entre la comunicación no forzada y la comunicación mendaz. Básicamente, sería imposible distinguir quién manipula a quién, quién dice la verdad y quién está mintiendo.

La posibilidad de consensos racionalmente justificados es absolutamente crucial desde una perspectiva política, pues sin ellos la filosofía no sólo perdería su filo crítico sino que también se dejaría abierta la puerta a una definición de la solidaridad hecha o bien en términos de valores prepolíticos, o bien en términos de la volatilidad de los sentimientos subjetivos de compasión. Para Habermas, por el contrario, la solidaridad y el vínculo social son una función estructural de la comunicación, que puede fortalecerse una vez nos damos cuenta de las pretensiones de validez que se encuentran inmersas en cual-

quiera de nuestras declaraciones. Tan pronto como entramos en discusiones significativas con los demás, nuestro compromiso de redimir tales pretensiones nos impulsa sistemáticamente a buscar soluciones racionales que serán evidentes para todo aquel que no se encuentre bajo el embrujo de la manipulación o la distorsión. Estas soluciones permitirán la formación de consensos durables y racionalmente validados en lugar de cambiantes alianzas de conveniencia o acuerdos utilitarios[32].

Toda discusión de la esfera pública se refiere a la naturaleza de nuestro interés en los demás y al logro de un compromiso político. Sin un interés en los demás y un sentido de compromiso con el bienestar de la colectividad no hay esfera pública. La teoría de la acción comunicativa afirma haber encontrado la manera de entretejer el nivel abstracto de la validez de las normas morales (la exigencia de que las creencias no sean un asunto de preferencia o de inclinación sino de validez, basada en la argumentación racional) con la dimensión concreta, de carne y hueso, de la existencia. Si Habermas está en lo cierto, la clásica dificultad de reconciliar la autonomía individual y el vínculo social estaría fundamentalmente resuelta. Además, al establecer que nuestro interés y nuestra motivación hacia los demás son constitutivos de lo que somos, más que el resultado de una intención que podría revocarse en cualquier momento, se refuerzan a la vez nuestro compromiso con el proceso democrático y nuestro empeño por la justicia social, pues estos dos aspectos se convierten también en experiencias de autorreflexión y autotransformación.

Esta concepción de la comunicación modifica de manera sustancial la noción de esfera pública. De ser una arena en la cual los participantes debaten sus posiciones previamente formuladas, la esfera pública pasa a ser el marco dialógico dentro del cual el individuo y sus creencias y principios morales emergen en respuesta a una comunidad de hablantes iguales. Mientras que el imperativo categórico kantiano se ilustra bien me-

diante una escena de una conversación solitaria consigo mismo (o con un interlocutor imaginario) en la que uno busca identificar el principio de acuerdo con el cual elegiría actuar el resto de la humanidad, el principio de acción comunicativa corresponde a un foro en el que una pluralidad de hablantes pueden estar o no de acuerdo, sobre la base de la fuerza de sus argumentos respectivos. Habermas identifica la libertad de estar o no de acuerdo sobre la base del argumento más fuerte como el rasgo formal de la racionalidad y, a la vez, el principio fundador de la democracia.

Habermas es consciente de que esta libertad describe un modelo teórico que no se encuentra con toda su pureza en el mundo real, en donde la comunicación se distorsiona debido a una variedad de factores: desde la consecución de consensos mediante técnicas de ingeniería por parte de la industria de las relaciones públicas, hasta toda la variedad de presiones y relaciones de poder que el hablante puede ejercer sobre el oyente. Sin embargo, el mismo carácter abstracto de lo que él llama «la situación ideal de habla» hace de ésta precisamente un principio regulativo y una guía para nuestra conducta[33].

LA VIOLENCIA COMO COMUNICACIÓN DISTORSIONADA

Según el argumento de Habermas, si el terrorismo global no tiene un objetivo político realista, entonces se lo puede caracterizar como una actividad criminal corriente, esto es, como violencia sin ley. Surgen entonces las preguntas: ¿qué es la violencia?, ¿por qué ocurre la violencia?, ¿hay una manera de detenerla? Habermas admite que la violencia existe en toda sociedad:

> Cierto es que en el interior de nuestras pacíficas y pudientes sociedades que forman parte de la OCDE (Organización de Cooperación y Desarrollo Económico) vivimos junto con la violencia

estructural, y en cierto sentido habitual, de la ofensiva desigualdad social y de la degradante discriminación, con la violencia del empobrecimiento y la marginalización.

La razón que explica por qué en las sociedades democráticas la violencia no estalla resulta del argumento clave de la teoría de la acción comunicativa de Habermas.

> La práctica de nuestra vida colectiva diaria descansa en un sólido pedestal de convicciones de trasfondo comunes, de supuestos culturales ya admitidos y de expectativas recíprocas. La coordinación de la acción fluye a través de juegos de lenguaje habituales, a través de pretensiones de validez formuladas mutuamente y aceptadas, al menos implícitamente, en *el espacio público de las razones.*

Nuestra vida cotidiana, dice Habermas, está estructurada por las prácticas comunicativas que nos permiten entendernos entre nosotros. Mediante el solo acto de hablar concordamos implícitamente en un conjunto de reglas gramaticales que todos usamos de manera veraz, con el fin de comunicar y no de manipular. El punto que sostiene Habermas es que, de una manera análoga, implícitamente concordamos en las reglas de la cultura, la sociedad, la comunidad dentro de la cual funcionamos. Estas reglas son lo que él define como «un sólido pedestal de convicciones de transfondo comunes, de supuestos culturales ya admitidos y de expectativas recíprocas». El trasfondo común es lo que nos da la posibilidad de ponernos en los zapatos del otro, que Habermas define como las condiciones simétricas de «adopción mutua de perspectivas». Pero si la adopción mutua de perspectivas no se puede lograr por alguna razón, hablante y oyente se vuelven mutuamente ajenos e indiferentes a la redención de sus pretensiones. Éste es el comienzo de una perturbación en la comunicación, una incom-

prensión o un engaño, de lo cual la versión más extrema es el terrorismo.

Uno de los argumentos centrales que emergió de nuestro diálogo es precisamente que el terrorismo es una patología comunicativa que se alimenta de su propio impulso destructivo. Dice: «La espiral de violencia comienza con una espiral de la comunicación perturbada que —a través de la desconfianza recíproca no dominada— conduce a la interrupción de la comunicación». En las democracias liberales occidentales se dispone de canales establecidos para paliar las interrupciones de comunicación. En el nivel individual, la psicoterapia ayuda a recobrar los momentos internos de silencio. En la arena pública intersubjetiva, las demandas legales resuelven conflictos entre individuos que han agotado todas las posibilidades de discusión. En contraste con esto, la globalización parece inyectar combustible al movimiento en espiral de la violencia comunicativa.

Habermas señala que la justicia distributiva es la primera víctima de la globalización, la cual no solamente acaba con formas tradicionales de vida sino que divide al mundo en ganadores, beneficiarios y perdedores. La toma recíproca de perspectiva se hace cada vez más difícil frente a semejantes desafíos. La carga de la responsabilidad claramente recae sobre los hombros de las naciones más poderosas. Esto explica por qué Habermas hace un llamado a las democracias liberales occidentales para reconstruir canales de comunicación, pues el capitalismo desbordado y la rígida estratificación de la sociedad mundial se encuentran en la raíz misma del colapso del diálogo.

La idea de que la globalización se puede interpretar en términos de una patología comunicativa se cruza con el debate acerca del choque de civilizaciones[34]. Este debate, que inició el científico político Samuel Huntington en 1993, el año del primer atentado terrorista contra el World Trade Center por

parte de un grupo fundamentalista islámico, gira en torno a la hipótesis según la cual hay un movimiento importante que se está llevando a cabo en la política mundial. Este movimiento está determinado por un cambio radical en la naturaleza de los conflictos, los cuales, en opinión de Huntington, estarán progresivamente ligados más a motivos religiosos y culturales que a diferencias ideológicas o desigualdades económicas. Según su lectura de los acontecimientos, a pesar de los deseos individuales de poder o dinero, la fuerza directriz y movilizadora en los conflictos actuales es la cultura. Huntington identifica a la civilización musulmana como la que tiene mayor probabilidad de convertirse en la principal fuerza desafiante en el siglo XXI.

Habermas rechaza esta hipótesis de Huntington. La causa de la dolencia comunicativa provocada por la globalización no es cultural sino económica. Para curarla, la coalición occidental tiene que trabajar en dos frentes. Por un lado, en la representación que tiene de sí misma: es importante que los países en vías de desarrollo dejen de percibir la política extranjera de las naciones occidentales como un frente imperialista que busca su expansión financiera. Por otro lado, lo que estas democracias tienen que hacer no se puede reducir a una estrategia de mercadeo, pues es un triste hecho que el consumismo occidental explota como un misil en medio de las capas más desaventajadas de la población mundial. Este estallido consumista, sugiere Habermas, provoca la reacción espiritual, la cual es vista por mucha gente como la única alternativa al silencio y la resignación.

A partir de finales de la década de 1970, cuando culmina su articulación sistemática de la teoría de la acción comunicativa, Habermas empieza a referirse a la esfera pública en términos de «mundo de la vida». La noción de mundo de la vida, que fue acuñada por la tradición fenomenológica iniciada por Edmund Husserl, se refiere al trasfondo preinterpretado y prerreflexivo sobre el cual se desenvuelve nuestra vida cotidiana.

Abarca todo el rango de las actividades sociales cotidianas que se dan por sentadas, pero también, y de manera conjunta, el papel de la tradición, así como todos los modos establecidos de pensar y de actuar sobre la comunicación.

La transición de la esfera pública a la noción de mundo de la vida marca un importante cambio conceptual en el desarrollo teórico de Habermas. La referencia a la «vida» ciertamente subraya su compromiso con la naturaleza concreta y la absoluta especificidad del lugar del sujeto dentro de su comunidad de hablantes. A su vez, el concepto de «mundo» libera al ámbito de lo público de toda conexión con el modelo de la sociedad europea del siglo XVIII con respecto al cual se concibió en un principio la noción de esfera pública. Tal noción entiende a la sociedad como una totalidad, netamente dividida en los dominios privado y público: en ella, los individuos participan en el proceso de deliberación democrática como si fueran miembros de una organización abarcadora. Esta premisa, dice Habermas, es simplemente inadecuada para describir la complejidad de nuestra sociedad contemporánea, en donde el flujo del diálogo argumentativo se encuentra sistemáticamente amenazado por fuerzas no políticas: desde el fundamentalismo religioso hasta todas las formas de fanatismo, desde el mercado hasta la administración estatal. La esperanza de cambiar radicalmente estas fuerzas mediante su politización es la ilusión que guía la crítica de Marx a la ideología, la cual es considerada por Habermas como un modelo demasiado totalizador para hacer justicia a una estructura tan compleja como la sociedad postindustrial global de nuestra época.

La publicación de la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) marca el giro de Habermas hacia un nuevo marco de investigación que mezcla una amplia gama de fuentes, tanto de la filosofía analítica, con una atención particular hacia la escuela del lenguaje común de J. L. Austin y John Searle, como de las ciencias sociales. Fuertes influencias en este nuevo marco son: el en-

foque generativo de la lingüística de Noam Chomsky, las teorías del desarrollo psicológico y moral de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, y el modelo social de análisis elaborado por Talcott Parsons y G. H. Mead.

El encuentro con la nueva red de fuentes contribuye de manera diferenciada a la creencia de Habermas de que las sociedades postindustriales consisten en un cuerpo con dos niveles, cada uno de éstos gobernado por diferentes reglas y modos de desarrollo.

> Desde esa época he considerado que el aparato del Estado y la economía son campos de acción sistemáticamente integrados que ya no se pueden transformar democráticamente desde el interior, esto es, conducirlos a un modo político de integración, sin afectar su propia lógica sistemática y con ello su capacidad de funcionamiento. El colapso profundo del socialismo de Estado no ha hecho más que confirmar esta apreciación. En vez de ello, la democratización radical apunta ahora a un cambio de fuerzas en el interior de una «separación de poderes» que debe ser mantenida en principio. El nuevo equilibrio que hay que alcanzar no es entre los poderes del Estado, sino entre los diferentes recursos para la integración social. El objetivo ya no es el de reemplazar un sistema económico que tiene su propia vida capitalista y un sistema de dominación que posee su propia vida burocrática, sino el de erigir un dique democrático contra la *intrusión* colonizadora de imperativos del sistema en áreas del mundo de la vida[35].

En este pasaje, Habermas subraya la irreductibilidad de dos dominios económicos, sociales y cognitivos: el primero es el sistema, un modelo de desarrollo no integrado y no participativo: tanto el aparato del Estado como la economía funcionan como sistemas autosubsistentes de este tipo. El concepto de sistema autosubsistente, o que mantiene sus fronteras, es producto del intenso debate sostenido por Habermas con Niklas

Luhmann a propósito del sentido y el valor del enfoque de la teoría de sistemas en sociología[36]. Paralelo al sistema, pero irreductible a él, está el mundo de la vida, expresión que denota «todas aquellas formas de comunicación bajo las cuales puede darse una formación discursiva de opinión y de voluntad de parte de un público compuesto por los ciudadanos del Estado»[37]. Estos dos dominios designan el contraste entre dos tipos de acciones: el sistema corresponde a la acción estratégica y el mundo de la vida al ámbito de la acción comunicativa[38].

Habermas utiliza el contraste entre acción estratégica y acción comunicativa, y la distinción asociada entre sistema y mundo de la vida, como marco analítico para interpretar un nuevo rango de movimientos sociales enfocados en el bienestar del mundo de la vida frente a lo que él llama la intrusión de imperativos del sistema. Ejemplos de ellos son los movimientos ambientalistas, de derechos civiles y pacifistas, a los cuales podríamos añadir, a partir de años más recientes, el movimiento antiglobalización. En opinión de Habermas, todos estos movimientos son eventos históricos nuevos porque no se coligan alrededor de quejas o reivindicaciones individuales, las cuales caerían bajo un horizonte práctico estratégico, sino más bien se configuran alrededor de principios de libre expresión y acción comunicativa. La prueba de ello está en su ausencia de interés por conseguir alguna participación en el poder del Estado, así como en el debate persistente que mantienen acerca de su identidad[39].

Si los dominios del sistema y del mundo de la vida están establecidos como dominios heterogéneos, el desafío se convierte en el de proteger al mundo de la vida para que no se contraiga bajo la presión de intereses particulares. La amenaza real, para Habermas, está en que el sistema tiende a colonizar el mundo de la vida: si este asalto llegara a tener éxito, las maquinarias dogmática, económica y burocrática desplazarían el poder emancipatorio de la racionalidad encarnado en las ins-

tituciones democráticas. Sólo mediante la apropiación, a través de la reflexión, y la afirmación, a través de la práctica, de las condiciones de comunicación en el mundo de la vida podemos resistir la creciente influencia de los imperativos no políticos.

El énfasis en el modelo comunicativo es pertinente para la nueva articulación habermasiana del concepto de crítica. Mientras que en la Teoría Crítica clásica y en el marxismo el objetivo de la crítica era hacer explícitas las contradicciones producidas en el mundo por la injusticia social inherente al capitalismo, para Habermas la función de la crítica es afirmar la racionalidad comunicativa y su potencial de autorreflexión y autoexamen. Dado que la racionalidad no es una función abstracta sino el soporte conceptual de la práctica comunicativa cotidiana, la crítica pasa a ser el esfuerzo por ampliar la producción de consenso, basado en la discusión libre y sin perturbaciones entre los hablantes. Así, la crítica se convierte en el examen de los procedimientos conceptuales y prácticos que permiten la formación de consensos racionales.

El giro hacia la acción comunicativa causa que el foco de Habermas se mueva de los análisis histórica y sociológicamente fundados hacia un enfoque más formal en el cual se les da mayor prominencia a los procesos institucionales y a las estructuras argumentativas que a las condiciones materiales.

Los argumentos a través de los cuales redimimos pretensiones de validez son unidades de lo que Habermas llama «discurso». La noción de discurso fue elaborada por etnolingüistas como Émile Benveniste[40] y se refiere al lenguaje analizado con respecto al hablante y su ubicación espaciotemporal, incluyendo todas las variables que especifican el contexto de enunciación. Habermas hace de este término la piedra angular de su enfoque comunicativo de la ética y la filosofía política. Desde la publicación de uno de sus libros más recientes, *Facticidad y validez*, Habermas lo ha ampliado para que cubra también la teoría del derecho. El discurso entraña una cierta suspensión

de la creencia en una norma dada e indica el procedimiento mediante el cual se puede poner a prueba su validez. Una vez que su validez queda establecida mediante una argumentación racional (discursiva), la norma se supone válida no sólo para el individuo que la acepta o para los interlocutores racionales involucrados en la discusión, sino para todo hablante racional posible que intervenga en cualquier discusión viable. El ideal de un enfoque discursivo de la ética identifica a una comunidad moral cuyas normas y prácticas son aceptadas completamente por quienes están sujetos a ellas. Esta comunidad forma una sociedad basada en el acuerdo de todos los que la integran de manera libre y en igualdad de condiciones y en la cual se han abolido la imposición y la manipulación.

El enfoque discursivo de la ética y la filosofía política se concentra menos en la discusión del contenido normativo de normas o principios específicos, y más en identificar cuáles normas se pueden justificar discursivamente y el tipo de procedimientos racionales que requiere dicha justificación. La interpretación que hace Habermas del *locus classicus* de la Teoría Crítica, el concepto y el destino de la modernidad, ocurre sobre el trasfondo de esta orientación discursiva forjada recientemente. Para Habermas, la modernidad es el nombre que se le da a una manera de pensar y de actuar en concordancia con la racionalidad comunicativa. Una discusión más detallada de su tratamiento de la modernidad revelará las premisas de su comprensión del fundamentalismo religioso como un desorden singularmente moderno, idea que se encuentra en el centro de su lectura del terrorismo global. Además, el debate acerca de qué hacer con el legado de la modernidad es el eje de la respuesta de Habermas a Derrida, la cual voy a articular mediante la consideración de la lectura que estos dos autores hacen de un tercer filósofo, Walter Benjamin. Benjamin se sitúa entre Habermas y Derrida como un Jano de doble rostro: mirando intensamente tanto hacia la Teoría Crítica como hacia la deconstrucción.

LA JAULA DE HIERRO DEL FUNDAMENTALISMO

El interés de Habermas en el concepto de modernidad, tomado como la herencia política del legado dejado por la Ilustración, le viene de sus mentores, Adorno y Horkheimer. Para estos dos filósofos la Ilustración representa el grito justo y necesario contra la opresión de autoridades unilaterales, como, por ejemplo, la religión. Sin embargo, este noble propósito está en abierta contradicción con lo que muchos intelectuales alemanes interpretaron como tendencias autodestructivas de la Ilustración: ¿cómo pudo suceder que el sentido compartido de responsabilidad cívica, cultivado durante dos siglos por el pensamiento ilustrado poskantiano, no evitara dos guerras mundiales y el surgimiento de regímenes totalitarios? La amenaza de terrorismo global, que inauguró el comienzo del tercer milenio, podría interpretarse fácilmente de manera que se añadieran más pruebas a favor de este argumento.

En medio de las ruinas de las ciudades alemanas bombardeadas y de la cultura germana destrozada, Adorno y Horkheimer se tornaron hacia la obra del sociólogo Max Weber, quien de manera explícita había expuesto esta hipótesis[41].

El argumento de Weber gira en torno a la posibilidad de que la secularización del conocimiento ordenada por la Ilustración haya iniciado un «desencantamiento del mundo» que erosiona los fundamentos de las formas de vida tradicionales. Tal desencantamiento deja al ser humano solo: como todos los ideales de armonía cósmica han desaparecido, el mundo se empieza a percibir como un objeto externo que hay que utilizar para fines utilitarios. El desencantamiento constituye así el campo abonado para una concepción instrumentalista de la racionalidad, denominada por Weber *Zweckrationalität*, dominada por los términos causales reductivos de medios y fines. La razón, entendida de este modo, representa la promoción pura y simple del control: control de los seres humanos sobre el mundo y del ser humano individual sobre los demás.

Después de vivir de primera mano las innombrables atrocidades del totalitarismo, muchos intelectuales alemanes, y seguidores de la Teoría Crítica, pensaron que la historia les había proporcionado la corroboración definitiva de lo peor de los temores weberianos. *Dialéctica de la Ilustración*, publicado en 1947 por Adorno y Horkheimer cuando regresaban a Alemania tras una década de exilio en los Estados Unidos, constituye la expresión más pura de esta convicción: que Weber estaba en lo cierto.

Adorno fue quizás la figura que ejerció la influencia más grande sobre el joven Habermas. Sin embargo, Habermas no sólo luchó con todas sus fuerzas, desde el comienzo, para superar el pesimismo y el nihilismo de su maestro, sino que también obtuvo de él la clave para ir más allá de la visión del mundo de su mentor.

> Volver a leer a Adorno me ha dado la fuerza para abordar sistemáticamente [...] la teoría de la reificación como una teoría de la racionalización, en el sentido de Max Weber. Ya en esa época mi problema era una teoría de la modernidad, una teoría de la patología de la modernidad desde el punto de vista de la realización —realización deformada— de la razón en la historia[42].

Desde su época más temprana Habermas ha estado buscando una teoría positiva y constructiva de la modernidad. La expresión «la patología de la modernidad» se puede leer con el significado de que la modernidad misma es la enfermedad; pero Habermas asume el punto de vista de que existen tendencias patológicas *dentro* de la modernidad y de que éstas se pueden separar de la totalidad, la cual es más saludable.

Leer la teoría weberiana de la racionalización en conexión con la teoría de la reificación es el primer paso que Habermas da en esta dirección. La reificación indica la manera como las relaciones sociales han sido deformadas, incluso desfiguradas, por el modelo capitalista de producción. El capitalismo,

de acuerdo con el diagnóstico marxista, impone a la clase trabajadora el peso insoportable de la alienación, lo cual reduce la fuerza de trabajo a la condición de ser sólo una mercancía más. Según el argumento, en la modernidad capitalista la vida de la clase obrera se entiende como un medio para obtener beneficios. Este mecanismo impide que el trabajador se apropie del sentido de su propio trabajo. Si la alienación es el resultado de su actividad, también se le niega una relación autónoma con su entorno. En la Alemania de la segunda posguerra, la teoría de Weber según la cual la modernidad trae consigo un tipo destructivo de racionalización fue interpretada en conexión con la teoría marxista de la reificación. El joven Habermas combinó estas dos teorías para darle un sentido a la tendencia patológica de la modernidad.

En el centro del oscuro escenario weberiano se encuentra la figura de la jaula de hierro, una prisión de eficiente ceguera burocrática creada por el crecimiento indiscriminado de la racionalidad utilitaria o instrumental. La concepción de Habermas de los modos de desarrollo en dos niveles de las sociedades complejas, en los cuales se describen la economía y el aparato administrativo como «sistemas» autoalimentados, es claramente una herencia de Weber. Muy en la línea de este autor, Habermas ve el peligro del poder expansivo de las fuerzas económicas impersonales y de los procesos administrativos burocráticamente organizados. Sin embargo, muy a diferencia de él, Habermas no piensa que la racionalización social equivalga al poder creciente de la tecnología y el cálculo, de la organización y la administración, ni que el triunfo de la razón sea un obstáculo para la libertad en vez de ser su oportunidad definitiva. Por el contrario, Habermas adopta incondicionalmente la agenda política de la Ilustración, a la cual da el nombre de «discurso de la modernidad». Es este discurso, dejado inacabado por la Ilustración, el que las sociedades complejas postindustriales de hoy deberían dedicarse a completar.

La crítica de Habermas al pesimismo de Weber con respecto a la modernidad nos ofrece una clave única para interpretar el fundamentalismo religioso. La descripción negativa que hace Weber de los efectos de la racionalidad instrumental y la secularización se ajusta de manera inquietante a la percepción fundamentalista religiosa de que la cultura occidental está desarraigando las formas tradicionales de vida. El fundamentalismo reproduce la aseveración de Weber de que tal desarraigo, al homogenizar culturas y enajenar a los miembros individuales de sus comunidades, tiende a destruir la posibilidad de una identidad espiritual y moral. Precisamente debido a su oposición a la modernidad y a la modernización, el fundamentalismo es considerado por Habermas como un fenómeno distintiva y singularmente moderno.

Toda religión implica un núcleo dogmático de creencia, dice Habermas, lo cual explica que toda religión necesite una autoridad constituida que discrimine entre interpretaciones ortodoxas, o válidas, e interpretaciones no ortodoxas, o inválidas, del dogma. Pero, como lo declara en nuestro diálogo, «una ortodoxia como ésas se vuelve fundamentalista cuando los guardianes y los representantes de la verdadera fe ignoran la situación epistémica de una sociedad pluralista desde el punto de vista de las concepciones del mundo y se empeña —incluso con violencia— en la imposición política y en la obediencia general de su doctrina». La modernidad no se limita a confinar a la religión dentro de la dimensión espiritual de la vida, sacándola del manejo político de la esfera pública; le exige además que acepte, en el nivel cognitivo, su ubicación en una sociedad pluralista. En otras palabras, la religión tiene que enfrentar el complejo desafío de relativizar su posición frente a otras religiones sin relativizar su propio núcleo dogmático. Esto es lo que Habermas llama «la situación epistémica» de la religión en la modernidad. A partir de la Reforma, que causó el cisma interno en el cristianismo occidental entre el catolicismo romano y el

protestantismo, durante cuatrocientos años la religión en Europa ha tenido que soportar una situación semejante.

Lo que la modernidad le ha pedido a la religión es que se vea a sí misma a través de los ojos del otro. El otro es, en este caso, una pluralidad de otros en competencia, que incluye diferentes formas de fe religiosa, el conocimiento científico y las instituciones políticas. El fundamentalismo consiste en el rechazo de este manojo de desafíos, lo que Habermas llama «la represión de disonancias cognitivas» y el retorno a «la exclusividad del punto de vista premoderno de la fe». El «punto de vista de la fe» indica más la manera como creemos que aquello en lo que creemos. El fundamentalismo tiene menos que ver con algún texto o dogma religioso específico que con la modalidad de la creencia. «Las complejas relaciones vitales en las sociedades pluralistas sólo son compatibles con un universalismo *estricto* en el que se respeta a todos por igual, ya se trate de católicos o de protestantes, de musulmanes o de judíos, de hinduistas o de budistas, de creyentes o de no creyentes». Este universalismo es «estricto» porque se aplica a la manera como cada religión se relaciona con las otras y con su propia fe. Un universalismo puro es el fundamento sobre el que Habermas defiende la noción de tolerancia.

La tolerancia describe la condición de estricto universalismo exigida por las sociedades pluralistas modernas. Habermas evoca el Edicto de Nantes (1598), en el cual Enrique IV, rey de Francia, «permitió a los hugonotes, es decir, a una minoría religiosa, la confesión de su creencia y el ejercicio de su culto bajo la condición de que ellos no cuestionaran la autoridad de la monarquía ni el predominio del catolicismo.» Así, la minoría protestante fue «tolerada» con la condición de que renunciara a cualquier pretensión de poder político o antagonismo hacia la mayoría católica. Habermas reconoce fácilmente que éstas son condiciones paternalistas, por lo cual la aceptación del otro tiene el carácter de un «acto de gracia».

Mientras que ésta es la razón para que Derrida rechace el concepto de tolerancia, dicho carácter paternalista no le impide a Habermas defenderlo basado en un argumento que también utiliza contra la noción de que la democracia puede ser una forma de gobierno culturalmente específica y, por consiguiente, no preferible de manera universal. Dice:

> En el interior de una comunidad política cuyos ciudadanos se han otorgado recíprocamente los mismos derechos no hay lugar para una autoridad que pueda fijar *unilateralmente* los límites de lo que se tolera. Sobre la base de la igualdad de derechos y del reconocimiento recíproco de los ciudadanos nadie posee el privilegio de poner los límites de la tolerancia solamente desde la perspectiva de su propia valoración.

Para Habermas, se puede defender la tolerancia si se la práctica en el contexto de una comunidad democrática. En dicho contexto, dado que los ciudadanos se reconocen recíprocamente los mismos derechos, nadie tiene el privilegio de fijar los límites de lo que se ha de tolerar. Mientras que Enrique IV proclamó unilateralmente la tolerancia hacia los protestantes, en las democracias occidentales modernas la tolerancia adquiere un perfil dialógico. Lo que se tolera no se fija de manera unilateral o *monológica* sino que se consigue de manera *dialógica* a través del intercambio racional entre los ciudadanos.

En una democracia liberal, el único patrón común que se requiere para que haya tolerancia —la condición bajo la cual una persona religiosa tolera a un ateo— es la lealtad a la Constitución. La Constitución, para Habermas, es la encarnación política del ideal de una comunidad moral cuyas normas y prácticas son plenamente aceptadas por quienes están sujetos a ellas. Así, fidelidad a la Constitución quiere decir fidelidad a una sociedad en la cual el consenso de todos los miembros, libres y en condiciones de igualdad, se consigue independientemente

de toda imposición y manipulación. En la visión de Habermas, la constitución de un Estado democrático republicano es el modelo de validación discursiva en toda su pureza.

El caso de los conflictos que se presentan al interpretar la Constitución ilustra bien este elemento discursivo en ella, pues «ya en la misma constitución están fijadas instituciones y procedimientos que deben decidir los conflictos en la interpretación de la Constitución; así como también deben decidir la cuestión de por dónde, en casos particulares, pasa el límite más allá del cual una agitación pública [...] abandona "el suelo de la constitución"». En la medida en que haya procedimientos comúnmente aceptados, también existirá la posibilidad de articular los conflictos de una manera racional. Esta posibilidad entraña dos compromisos rivales: uno es el compromiso del hablante de decir la verdad y de defenderla a través de la redención de sus pretensiones de validez; el otro es el compromiso del oyente de aceptarla o de oponerse a ella con un mejor argumento. Si estos dos compromisos han sido establecidos, hasta la lealtad a la Constitución está sujeta a constante revisión de parte de todos los agentes involucrados.

El caso de la desobediencia civil también es interesante desde el punto de vista de la apreciación que hace Habermas de la estructura discursiva de la Constitución y de su alcance autorreflexivo. «Ella [la Constitución] puede incluso recuperar reflexivamente las condiciones que son conformes a la Constitución en casos de violación de sus límites, en cuanto permite *la* desobediencia civil». Esto quiere decir que la Constitución *contiene disposiciones* para la situación más radical, aquella en la cual un disidente decide no someterse más a ella. Tales disposiciones ordenan que la resistencia del disidente sea manejada de acuerdo con ciertos procedimientos. Estos procedimientos constitucionales permiten a la mayoría permanecer críticamente comprometida con sus propias decisiones. De este modo, el proyecto democrático de hacer realidad la igualdad de dere-

chos civiles en realidad se nutre de la resistencia de las minorías, cuya hostilidad a la voluntad de la mayoría en el momento presente puede renovar la propia autocomprensión de la mayoría en el futuro.

De acuerdo con Habermas, los derechos no son características que los individuos posean naturalmente sino relaciones que están basadas en el reconocimiento mutuo. Al respecto escribe:

> Los derechos subjetivos no están referidos ya, por *su propio concepto,* a individuos atomísticos y extrañados, que autoposesivamente se empecinen unos contra otros. Como elementos del orden jurídico presuponen más bien la colaboración de sujetos que se reconocen como sujetos de derechos, libres e iguales en sus derechos y deberes, los cuales están recíprocamente referidos unos a otros. Este reconocimiento recíproco es elemento integrante de un orden jurídico del que se derivan derechos subjetivos cuyo cumplimiento es judicialmente exigible. En este sentido los derechos subjetivos y el derecho objetivo son cooriginales[43].

Los individuos se confieren mutuamente derechos tan pronto como aceptan regular su vida común mediante el derecho positivo. En las democracias liberales, el derecho no es, y no se lo debería interpretar como si fuera, un sistema internamente coherente de normas abstractas; más bien, el cuerpo legal corresponde a la libertad subjetiva, y como tal se lo debería tomar. Subyacente a esta creencia, que es central en las contribuciones más recientes de Habermas a la teoría política y legal, se encuentra el principio kantiano que garantiza a cada individuo la mayor cantidad de libertad que sea compatible con una libertad semejante para todos.

El proyecto inconcluso de la modernidad

La modernidad es para Habermas el emblema mismo del valor procedimental de la racionalidad. El problema, tal como él lo ve, es que su promesa no se ha cumplido. La articulación de esta promesa incumplida lo ha distinguido netamente de la tradición de pensadores alemanes —incluyendo a Weber, Adorno y Horkheimer— que responsabilizaron a la racionalidad de la Ilustración de haber infectado a la modernidad con el virus de la autodestrucción.

En opinión de Habermas, los pensadores franceses asociados con la crítica de la racionalidad de la Ilustración e identificados, aunque de manera poco rigurosa, con la etiqueta del posmodernismo, radicalizan esta posición y caen en apreciaciones fundamentalmente irracionalistas, las cuales nos hacen más, y no menos, vulnerables ante la amenaza del fascismo. En las sociedades postindustriales complejas, el fascismo corresponde a la colonización del mundo de la vida por parte de las presiones sistemáticas de los mercados globales desenfrenados, de la expansión salvaje de la tecnología y, podemos agregar, del fundamentalismo religioso. Habermas simplemente no ve cómo enfrentar esa colonización si no se reconoce a la racionalidad como la herramienta central y universal de resistencia, en línea con las tesis de la Ilustración.

Contra las interpretaciones negativas de la modernidad, Habermas avanza la tesis de que ésta ha producido el progreso moral. Este progreso descansa en la conciencia de que el proceso de socialización tiene que estar estructurado por un sistema de normas que requieren una justificación argumentativa, sin apelar de ningún modo a la tradición. Precisamente porque el mundo de la vida se encuentra estructuralmente amenazado, esta conciencia ha madurado y se ha asentado, liberando a la sociedad para que construya su identidad independientemente de cualquier sentimiento de deuda hacia el pasado.

Como declaró públicamente tras la reunificación alemana en 1990, Habermas no cree en una identidad nacional construida sobre tradiciones pasadas o en la noción de un destino común. El progreso moral de la modernidad consiste en haber mostrado que si una nación quiere evitar riesgos totalitarios, necesita apoyarse única y exclusivamente en el compromiso, logrado libre y racionalmente, con sus propias reglas y normas. El don de la modernidad occidental es haber mostrado los beneficios que trae el excluir del abanico de normas políticamente aceptables todo parámetro mítico o religioso. Lo que Habermas llama moralidad posconvencional descansa en el procedimiento racional de someter a prueba las pretensiones de validez en un marco intersubjetivo.

A medida que Habermas desarrollaba su reflexión sobre la modernidad en oposición a la tradición, y en relación con la forma como la racionalidad se afirma a sí misma en un marco democrático, surgía la cuestión de si la modernidad tiene el carácter de una experiencia histórica o si es simplemente un conjunto de requisitos formales que se aplican a todas las épocas y lugares. Ésta es una cuestión crucial si uno quiere, como Habermas, universalizar estrictamente la agenda de la modernidad como el único vehículo nada menos que del progreso moral.

Para comprender las sutilezas del punto de vista de Habermas acerca del fundamentalismo religioso como un fenómeno moderno, puede ser útil separar los detalles de la distinción entre la modernidad, tomada como la agenda política surgida en un momento histórico particular, y la modernización, entendida como un proceso que puede tener lugar en cualquier momento o lugar. ¿Qué quiere decir Habermas con «moderno»? ¿Es el fundamentalismo una reacción de pánico ante la modernidad o la modernización? En esta última sección me gustaría reconstruir las bases históricas de esta distinción y mostrar cómo Habermas, siguiendo a Hegel, localiza una vía interme-

dia entre las dos. En *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas discute con Weber en cuanto éste es un defensor tenaz de la interpretación de la modernidad como una época histórica. Para él, la modernidad está más fuertemente arraigada en el contexto histórico y cultural europeo porque Europa es la región en donde primero se tradujeron las visiones del mundo religiosas a la cultura secular. Esta premisa lo condujo a plantear la pregunta de por qué fuera de Europa «el desarrollo científico, artístico, político o económico [...] no ingresó a la senda de la racionalización que es tan peculiar a Occidente»[44]. La respuesta de Weber fue que existe una conexión necesaria entre la noción de modernidad y la orientación intelectual del racionalismo occidental.

Otros sociólogos, señala Habermas[45], ofrecieron puntos de vista relacionados con éste, según los cuales la secularización de las sociedades modernas se produce por algún tipo de «maduración» de tradiciones, las cuales, al haber perdido su espontaneidad y vitalidad, se han transformado en autorreflexivas y autoexaminadoras. En estos modelos, la racionalidad no se concibe como específicamente occidental ni se le atribuye el papel edificante de emancipar a la gente de condiciones restrictivas.

En lugar de interpretar la modernidad como una experiencia históricamente específica, algunos académicos la ven como un esquema general de desarrollo social que consiste en un determinado número de condiciones: movilización de recursos, implementación de la productividad, formación de poderes políticos centralizados, surgimiento de la identidad nacional, un sistema educativo, secularización de valores y normas, afirmación de formas urbanas de vida. El término descriptivo para este esquema general es modernización, la cual emerge como una dinámica social cuasievolucionista.

Habermas se declara favorable a una tercera hipótesis, cercana a la comprensión de la modernidad que ofrece el pensa-

dor que inauguró la discusión filosófica de esta noción: Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

> Cuando la modernidad deviene consciente de sí misma surge una necesidad de autocercioramiento que Hegel entiende como necesidad de filosofía. Ve la filosofía puesta ante la tarea de aprehender *su* tiempo (y para Hegel ese tiempo es la Edad Moderna) en conceptos. Hegel está convencido de que no es posible obtener el concepto que la filosofía se hace de sí misma, con independencia del concepto filosófico de modernidad[46].

Para Hegel, la modernidad tiene una función histórica pero no es única de una época histórica. La era moderna es la época en la que tanto los individuos como las comunidades desarrollan una conciencia histórica de sí mismos y de sus acciones: una conciencia de su propio lugar en la historia y su potencial para cambiarla. Todo sujeto moderno está confrontado con «la tarea de captar *su propio* tiempo», lo cual significa apropiarse críticamente de su sentido independientemente de lo que ordenen las Sagradas Escrituras o la tradición. La filosofía es el nombre para la emergencia de esta conciencia histórica, la cual es emancipatoria de manera singular, para Hegel lo mismo que para Habermas, porque abre la posibilidad de apropiarse críticamente el presente. La modernidad se renueva cada vez que se enfrenta críticamente el presente y que se lo toma como una puerta abierta al futuro. En el lenguaje de Habermas, la edad moderna «*tiene que extraer su normatividad de sí misma.* La modernidad no tiene otra salida, no tiene más remedio que echar mano de sí misma»[47].

Como Hegel, Habermas piensa que una sociedad verdaderamente democrática tiene que estar comprometida con sus normas, independientemente de cualquier autoridad externa, sea ella el pasado, la tradición o la ortodoxia religiosa. Esto implica que la modernidad no es una emergencia histórica-

mente restringida, determinada irreductiblemente por el curso de la historia y la cultura europeas, sino un proyecto adoptado de manera deliberada en un cierto punto *en* la historia por una comunidad de ciudadanos[48]. El fundamentalismo es la reacción violenta contra este proyecto. La modernidad es el nombre para la posibilidad de adoptar un ángulo crítico con respecto a la tradición, de apropiarse críticamente cualquier tradición de tal modo que los individuos y las comunidades puedan adelantar, de manera libre y consensuada, sus propias deliberaciones.

Abandonar la modernidad significa para Habermas abandonar el compromiso con la libertad y la justicia social, las cuales constituyen el corazón mismo de su sistema filosófico. Esto explica por qué tomó tan a pecho el debate sobre el destino de la modernidad y se opuso tan firmemente a cualquier insinuación de que nuestra época podría estar en una era posmoderna. Desde la década de 1980, su compromiso con la modernidad asumió la tarea de desenmascarar la irresponsabilidad política de los filósofos posmodernos que operan bajo la influencia de Nietzsche y Heidegger. En el prefacio a *El discurso filosófico de la modernidad* declara cuánto lo había ocupado este tema, casi de manera obsesiva, desde que por primera vez lo abordó con ocasión de su recepción del prestigioso Premio Adorno[49]:

> Este tema controvertido y rico en facetas no me ha dejado desde entonces. Sus aspectos filosóficos han penetrado más profundamente en la conciencia pública al traducirse las obras de los neoestructuralistas franceses [...] El desafío que representa la crítica neoestructuralista a la razón constituye, por tanto, la perspectiva desde la que trato de reconstruir paso a paso el discurso filosófico de la modernidad. En este discurso la modernidad queda elevada a tema *filosófico* desde finales del siglo XVIII[50].

La intensa implicación de Habermas en este debate de la modernidad proviene de su preocupación de que la orientación posmoderna esconda la irresponsabilidad política y el potencial de desarrollarse como un peligroso despertar reaccionario[51]. Habermas acusa a esta casta de pensadores, incluyendo a Derrida, de no prestar la debida atención al soporte político de la modernidad: un llamado universalista a favor de la libertad y la igualdad que no es posible relativizar de ninguna forma. Me voy a referir a la crítica de Habermas a Derrida de manera indirecta al discutir la respuesta de Habermas a Walter Benjamin[52]. En opinión de Habermas, Benjamin es el directo antecesor de Derrida por el sentido mesiánico que le atribuye al momento moderno. Pero la opinión que tiene Habermas de Benjamin es significativa no sólo porque extiende su juicio sobre éste a Derrida, sino también porque Derrida, quizás como respuesta a Habermas, utiliza a Benjamin como una fuente primaria de uno de sus textos cruciales sobre filosofía política, «La fuerza de la ley»[53]. Deseo concluir este ensayo con la discusión de la visión habermasiana de la concepción de Benjamin de la modernidad.

Habermas introduce su discusión de Benjamin alineándolo con el poeta francés Charles Baudelaire:

> Mientras que Baudelaire se había contentado con la idea de que la constelación del tiempo y eternidad acontece en la obra de arte auténtica, Benjamin quiere retraducir esta experiencia estética fundamental en una relación histórica. Forma el concepto de «ahora» *(Jetztzeit)*, un ahora que lleva incrustadas astillas del tiempo mesiánico o de la consumación del tiempo [...] Se vuelve por un lado contra la idea de un tiempo homogéneo y vacío que queda lleno por la «obtusa fe en el progreso» que caracteriza al evolucionismo y a la filosofía de la historia, y por otro contra aquella naturalización de todos los criterios que el historicismo impulsa cuando encierra la historia en un museo «dejando discu-

> rrir entre sus dedos la secuencia de los hechos históricos como si de un rosario se tratara» (Walter Benjamin, «Theses on the Philosophy of History,» in *Illuminations*, New York, 1969 p. 263)[54].

Baudelaire es un defensor irrestricto de la modernidad estética: para él, la libertad sin restricciones de que disfruta la obra de arte moderna le da la oportunidad de expresar el choque entre la impermanencia del presente y el peso de la eternidad. En la lectura que hace Habermas, Benjamin es aún más exigente en sus demandas. Para él, la obra de arte realiza la auténtica modernidad no sólo por su libertad subjetiva y su desconfianza hacia las convenciones, sino también como resultado de su conexión productiva con el presente, entendido en clave mesiánica.

En opinión de Benjamin, la moderna filosofía de la historia ha sofocado el mesianismo de dos maneras: o bien al mirar a la historia como un curso predeterminado de eventos, o bien al aceptar todo lo histórico de manera indiscriminada y ubicarlo, con igual respeto, en un museo. En contraste, su propio llamado a un nuevo mesianismo es el llamado a un presente que no es ni predecible —como quienes ven la historia como un curso predeterminado de eventos quisieran que fuera— ni indiferente a su pasado —como lo verían quienes reverencian de igual modo todo lo pasado—. El presente necesita ser una respuesta a la completa impredecibilidad del futuro y una evaluación crítica del pasado, construido como el horizonte de expectativas incumplidas.

> Esta necesidad de redención de épocas pasadas que mantienen sus esperanzas dirigidas en cada caso a nosotros nos trae a la memoria aquella idea familiar tanto a la mística judía como a la mística protestante, de la responsabilidad del hombre por el destino de un Dios que en el acto de creación se despojó de su omnipotencia para dejar espacio a la igual de noble libertad del hombre[55].

Las dos condiciones que Benjamin considera esenciales para una conexión significativa con el presente —a saber: que esté orientado hacia un futuro impredecible y que sea selectivo con respecto al valor de lo pasado sobre la base de sus expectativas incumplidas— revelan conjuntamente el carácter absolutamente único y singular de nuestra ubicación en la historia. Esto es lo que Benjamin llama mesianismo.

Una mirada atenta a la posición de Benjamin revela que ésta se encuentra conectada de manera fundamental con la articulación hegeliana de la modernidad, la cual he mostrado que es muy cercana a Habermas. Si esto fuera cierto, habría un traslape de Habermas y Benjamin sobre la base de fundamentos hegelianos. Éste es, en efecto, el caso, pero la base del traslape es limitada. Hegel concebía el sentido de la modernidad en conformidad con una absoluta singularidad del presente con respecto a su ubicación en la historia. Esta singularidad se ha puesto de presente, tanto para Hegel como para Benjamin, sólo en la época moderna: lo ha hecho como un arma poderosa puesta en las manos de individuos y comunidades. Sin embargo, Hegel despreciaba la limitada visión que tenía el pasado de la trayectoria global de la historia, la cual sólo se hizo visible, en su opinión, desde el punto de vista moderno. En contraste, Benjamin pensó el pasado como un rango de expectativas incumplidas de las cuales el sujeto moderno aún se debería sentir responsable, pues es sólo sobre la base de este llamado del pasado como se puede enfrentar al futuro como lo totalmente nuevo.

Benjamin, y más tarde Derrida, desarrollan una línea de la reflexión hegeliana sobre el sentido de la modernidad que es precisamente la que Habermas, quien también se inspira en Hegel, ha suprimido. Esta línea tiene que ver con un pasado que no se puede articular discursivamente. Para Habermas, no hay nada más peligroso que la idea de construir el futuro como respuesta a un llamado cuasimesiánico del pasado[56].

Sección segunda

AUTOINMUNIDAD: SUICIDIOS SIMBÓLICOS Y REALES DIÁLOGO CON JACQUES DERRIDA[1]

(Traducido del francés por J. J. Botero)

El 11 de septiembre (le 11 septembre) *nos dio la impresión de haber sido un* major event, *uno de los acontecimientos históricos más importantes a que asistiremos en nuestra vida, en particular para quienes no vivimos la (segunda) guerra mundial. ¿Está usted de acuerdo?*

«El 11 de septiembre», dice usted —o, ya que nos hemos puesto de acuerdo para hablar dos lenguas, *September eleventh.* Más adelante deberemos regresar a este asunto de la lengua, así como a este acto de nombrar: una fecha y nada más. Cuando usted dice «el 11 de septiembre», se trata ya de una cita, ¿no? Para invitarme a hablar, usted recuerda, como entre comillas, una fecha, una datación, que invade nuestro espacio público y nuestra vida privada desde hace cinco semanas. Hay algo que *fait date,* diría yo en francés, «hace época», y éste es su impacto, el impacto mismo de aquello que es, por lo menos, *sentido,* de manera aparentemente inmediata, como un acontecimiento que marca, un acontecimiento singular o, como se dice en inglés, *unprecedented.* Y digo «de manera aparentemente inmediata», pues este «sentimiento» es menos espontáneo de lo que parece: en gran medida está condicionado, constituido, si no efectivamente construido, en todo caso mediatizado, por una formidable maquinaria tecnosociopolítica. «Hacer época», en todo caso, supone que «alguna cosa» ocurre por primera y última vez, «alguna cosa» que todavía no podemos identificar, determinar, reconocer, analizar, pero que en adelante debería permanecer como inolvidable: un acontecimiento imborrable en el archivo común de un calendario universal —o *supues-*

tamente universal, pues no tenemos, y quiero insistir en ello desde el comienzo, más que supuestos y presupuestos, primarios, dogmáticos, o bien pensados, organizados, calculados, estratégicos, o bien todo eso a la vez—. Pues el índice que señala esta fecha, el simple acto, el deíctico mínimo, el apuntar minimalista de este fechado marca también otra cosa. ¿Qué? Pues bien, que quizás no disponemos de ningún concepto, de ningún significado para nombrar de otra manera esta «cosa» que acaba de ocurrir, este supuesto «acontecimiento». Acto del «terrorismo internacional», por ejemplo (volveremos sobre ello), es cualquier cosa menos un concepto riguroso y satisfactorio para captar la singularidad de aquello de lo que vamos a tratar de hablar. «Alguna cosa» tuvo lugar, se tiene el sentimiento de no haber podido verla venir, y es innegable que la «cosa» tiene sus consecuencias. Pero el lugar y el sentido mismos de este «acontecimiento» permanecen inefables, como una intuición sin concepto, como una unidad sin generalidad en el horizonte, sin horizonte incluso, fuera de alcance para un lenguaje que confiesa su impotencia y en el fondo se limita a pronunciar mecánicamente una fecha, a repetirla, a la vez como una especie de encantamiento ritual, conjuro poético, letanía periodística, ritornelo retórico que confiesa no saber de qué habla. No se sabe bien qué es lo que se llama o nombra de este modo: el 11 de septiembre, *September eleventh, le 11 septembre.* La brevedad de la denominación *(September eleventh, 9/11*)* surge no solamente de una necesidad económica o retórica. El telegrama de esta metonimia (un nombre, una cifra) muestra lo incalificable al reconocer que no se reconoce: ni siquiera se conoce, aún no se puede calificar, no se sabe de qué se habla.

Éste es el primer efecto, indudable, de lo que se produjo (que haya sido calculado, bien calculado o no), precisamente, el 11 de septiembre, a algunos pasos de aquí: se lo repite, y *hay que* repetirlo, tanto más cuanto que no se sabe muy bien qué es lo que denominamos de ese modo, como para exorcizar *por*

partida doble: por una parte, para conjurar mágicamente la «cosa» misma, el miedo o el terror que inspira (la repetición tiene siempre el efecto protector de neutralizar, de amortiguar, de alejar un traumatismo, lo cual vale para la repetición de las imágenes televisivas de que hablaremos más adelante); y, *de otra parte,* para negar, en este mismo acto de habla y de enunciación, la impotencia para nombrar de manera apropiada, para caracterizar, para pensar la cosa de que se trata, para ir más allá del simple deíctico de la fecha: algo terrible tuvo lugar el 11 de septiembre, y en el fondo no se sabe qué. Pues, por más que nos indignemos ante la violencia, por más que deploremos sinceramente, como lo hago yo con todo el mundo, el número de muertos, no haremos creer a nadie que en el fondo es de eso de lo que se trata. Sobre esto volveré de nuevo. Por el momento sólo nos preparamos para decir algo.

Hace ya tres semanas que estoy en Nueva York. No solamente es imposible no hablar de este tema, sino que uno siente, o se le hace sentir, que le está *prohibido* (no se le da el derecho de) empezar a hablar de cualquier cosa, sobre todo en público, sin cumplir con esta obligación y sin hacer una referencia, en el fondo siempre ciega, a esta fecha (pero lo mismo ocurría ya en China, en donde me encontraba el 11 de septiembre, y después en Francfort el 22 de septiembre)[2]. Admito que me he sometido regularmente a esta conminación; y de algún modo lo hago de nuevo al tomar parte con usted en esta amigable entrevista, pero siempre tratando de acudir, por encima de la conmoción y la más sincera compasión, a preguntas y a un «pensar» (entre otras cosas, un verdadero pensamiento político) lo que, tal parece, acaba de ocurrir el 11 de septiembre allí, a dos pasos de aquí, en Manhattan y, no muy lejos, en Washington.

Siempre creo en la necesidad de poner atención en primer término a ese fenómeno del lenguaje, la denominación, la datación; a esa compulsión de repetición (a la vez retórica, mágica, poética). A lo que esta compulsión significa, traduce o re-

vela. No para encerrarse en el lenguaje, como quisieran creerlo personas apuradas, sino, al contrario, para tratar de comprender lo que pasa precisamente *más allá* del lenguaje que lleva a repetir sin fin y sin saber de qué se habla, precisamente allí en donde el lenguaje y el concepto encuentran sus límites: «11 de septiembre, *11 septembre, September eleventh, 9/11*».

Hay que tratar, pues, de saber más, de tomarse el tiempo y mantener la libertad para empezar a pensar este primer efecto del así llamado acontecimiento: ¿de dónde nos viene, cómo se nos impone esta amenazante conminación? *Quién* o *qué* nos da esta orden conminatoria (algunos dirían este imperativo aterrorizante, incluso terrorista): nombre, repita, re-nombre, el «11 de septiembre», «*11 septembre*», «*September 11th*», aun cuando en el fondo usted no sepa lo que dice ni haya aún pensado en lo que llama de este modo. Estoy de acuerdo con usted: sin duda, esta *cosa*, «el 11 de septiembre», «nos dio la impresión de haber sido un *major event*». Pero ¿qué es una impresión en este caso? ¿Y un acontecimiento? ¿Y, sobre todo, *a major event*? Tomándola al pie de la letra, voy a señalar más de una precaución. Voy a hacerlo en un estilo aparentemente «empirista», pero apuntando más allá del empirismo. Indudablemente, diría un empirista del siglo XVIII, ha habido una «impresión», la impresión de lo que usted llama, y no por nada, en inglés, *a major event*. Insisto en lo del inglés porque es la lengua que hablamos aquí, en Nueva York, aunque no sea ni la suya ni la mía; pero también porque la conminación viene ante todo de un lugar en donde domina el inglés. No lo digo solamente porque se haya apuntado, atentado, violado a los Estados Unidos en su propio suelo por primera vez en este siglo, y desde hace cerca de dos siglos, desde 1812, sino porque el orden mundial que sintió que se le apuntaba a través de toda esta violencia está ampliamente dominado por el idioma angloamericano, un idioma indisolublemente ligado al discurso político que domina la escena mundial, el Derecho Internacional, las institucio-

nes diplomáticas, los medios de comunicación, la mayor potencia tecnocientífica, capitalista y militar. Y aquí se trata mucho de la esencia, aún enigmática pero también *crítica*, de esta hegemonía. Por *crítica* entiendo a la vez decisiva, potencialmente decisoria, decidente, y *en crisis*: hoy en día más vulnerable y amenazada que nunca.

Que esta «impresión» esté justificada o no, ella es en sí misma un acontecimiento, no hay que olvidarlo jamás, sobre todo cuando, aunque de manera diferenciada, es un efecto propiamente mundial. No se puede disociar la «impresión» de todos los afectos, interpretaciones, retóricas que la han reflexionado, comunicado, «globalizado», pero también, y ante todo, que la han formado, producido, hecho posible. La «impresión» se parece así a la «cosa misma» que la produjo. Incluso si esa «cosa» no se reduce a ella. Si, por consiguiente, el *acontecimiento* no se reduce a ella. El acontecimiento está hecho de la «cosa» misma (lo que sucede) y de la impresión (a la vez «espontánea» y «controlada») que tal cosa nos da, nos deja o nos hace. Digamos que la impresión está «informada», en el doble sentido de la palabra: un sistema predominante le dio forma, y esta forma pasa por una maquinaria de información organizada (lenguaje, comunicación, retórica, imagen, medios, etc.). Este dispositivo de información es de una vez político, técnico, económico. Pero se puede, y yo creo que se debe (se trata de un deber a la vez filosófico y político), distinguir entre el hecho supuestamente bruto, la «impresión» y la interpretación. Reconozco que es, por supuesto, casi imposible disociar el hecho «bruto» del sistema que produce la información acerca de él. Pero el análisis debe llegar tan lejos como sea posible. Por desgracia no basta, y esto es cierto desde hace tiempos, con matar en algunos instantes cerca de 4.000 personas, sobre todo «civiles», utilizando una tecnología reconocida como avanzada, para producir un *major event*. Se podrían dar muchos ejemplos durante la guerra mundial (y usted precisó muy bien que este aconteci-

miento parece aún más importante para quienes no han «vivido una guerra mundial»), pero también después de ella, de semejantes asesinatos masivos y casi instantáneos que no fueron registrados, interpretados, sentidos, presentados como *major events*. Esos asesinatos no dieron la «impresión», en todo caso no a todo el mundo, de constituir catástrofes inolvidables.

Hay que preguntarse entonces por qué, y distinguir entre estas dos «impresiones»: *por una parte*, la compasión hacia las víctimas y la indignación ante la matanza; esta tristeza y esta condena no deberían tener límites, deberían ser incondicionales y de principio; responden a un «acontecimiento» innegable, situado más allá de todo simulacro y de toda virtualización posibles; responden al evento con lo que podríamos llamar el corazón, y van al corazón del acontecimiento; *por otra parte*, la impresión interpretada, interpretativa, informada, la evaluación condicional que nos hace creer que se trata de un *major event*. La *creencia*, el fenómeno del *crédito* y de la *acreditación*, es una dimensión esencial de la evaluación, de la datación, incluso de la inflación compulsiva de la que hablábamos. Al distinguir la impresión y la creencia hago como si privilegiase este lenguaje del empirismo inglés, el cual sería un error desdeñar aquí. Las preguntas filosóficas siguen estando, entonces, abiertas, a menos que se nos abran de nuevo de manera tal vez inédita: ¿qué es una creencia?, ¿qué es una impresión? Pero, sobre todo, ¿qué es un acontecimiento digno de este nombre? ¿Y un acontecimiento «mayor», es decir, uno que es más «acontecimiento», que tiene más «acontecer» que cualquier otro? ¿Un acontecimiento que daría testimonio, de manera ejemplar o hiperbólica, de la esencia misma de un acontecimiento, incluso de un acontecimiento más allá de la esencia? Pues un acontecimiento que se conformara aun a una esencia, a una ley o a una verdad, incluso a un concepto del acontecimiento, ¿sería un acontecimiento mayor? Un acontecimiento mayor debería ser tan imprevisible e irruptivo como para perturbar hasta el

horizonte del concepto o de la esencia desde donde se cree reconocer a un acontecimiento *en cuanto tal*. De ahí que las preguntas «filosóficas» sigan estando abiertas, y quizás más allá de la filosofía, en cuanto se trata de pensar el acontecimiento.

¿El acontecimiento en el sentido de Heidegger?

Sin duda. Pero, curiosamente, en la medida al menos en que el pensamiento de la *Ereignis* en Heidegger no estaría tornado solamente hacia la *apropiación* de lo propio *(eigen)* sino también hacia una cierta expropiación que el mismo Heidegger nombra *(Enteignis)*. La prueba a que nos somete el acontecimiento, aquello que en la prueba *a la vez se abre y resiste a la experiencia*, es, me parece, cierta *inapropiabilidad* de lo que sucede. El acontecimiento es lo que sucede y al suceder llega a sorprenderme, a sorprender y a suspender la comprensión; el acontecimiento es ante todo *lo que* yo no comprendo. O mejor: el acontecimiento es ante todo *que* yo no comprenda. Consiste en *aquello que* yo no comprendo: *lo que* yo no comprendo, y ante todo *que* yo no comprenda, el hecho de que yo no comprenda: mi incomprensión. Éste es el límite, a la vez externo e interno, sobre el que quisiera insistir aquí: aunque la experiencia de un acontecimiento, el modo bajo el cual nos afecta, precisa de un movimiento de apropiación (comprensión, reconocimiento, identificación, descripción, determinación, interpretación a partir de un horizonte de anticipación, saber, denominación, etc.), aunque este movimiento de apropiación sea irreductible e inevitable, sólo hay acontecimiento digno de este nombre en donde esta apropiación *fracasa* en una de las fronteras. Pero en una frontera sin frente ni confrontación, una frontera contra la cual la incomprensión no choca de frente, pues ella no tiene la forma de un frente sólido: ella se escapa, permanece evasiva, abierta, indecisa, indeterminable. De ahí la inapropiabilidad, la imprevisibilidad, la sorpresa absoluta, la incomprensión, el riesgo de engañarse,

la novedad inanticipable, la singularidad pura, la ausencia de horizonte. Si aceptamos esta definición mínima, aunque doble y paradójica, de acontecimiento, ¿podríamos afirmar que el «11 de septiembre» constituyó un «acontecimiento» sin precedentes? ¿Un acontecimiento imprevisible? ¿Un acontecimiento totalmente singular?

No es seguro. No era imposible prever el ataque, en suelo norteamericano, por parte de los llamados «terroristas» (habrá que volver sobre esta palabra, cuya carga política es tan fuerte y tan equívoca), de un edificio o de una institución sensibles, espectaculares, altamente simbólicos. Para no hablar de Oklahoma City (se dirá que el atacante venía de los Estados Unidos, pero lo mismo pasó el «11 de septiembre»), ya había ocurrido un atentado con bomba contra las Torres Gemelas hace unos años, y las secuelas siguen siendo de actualidad, puesto que los presuntos autores de este acto de «terrorismo» siguen presos y enjuiciados[3]. Para no hablar de tantos otros atentados del mismo tipo, fuera del territorio nacional de los Estados Unidos pero contra sus «intereses». Y de los fracasos que se han denunciado de la CIA y del FBI: esas antenas del organismo norteamericano estaban ahí para ver venir los atentados, para evitar la sorpresa (digamos de pasada, ya que acabo de decir «territorio nacional de los Estados Unidos» o «intereses» norteamericanos, que lo que el «11 de septiembre» recuerda, más que revela, es al menos que, por miles de razones, sería difícil definir los *límites* rigurosos de estas «cosas»: el «territorio nacional» y los «intereses de Estados Unidos». ¿Dónde se detienen hoy en día? ¿Quién está autorizado para responder a esta pregunta? ¿Solamente los ciudadanos de Estados Unidos? ¿Solamente sus aliados? Es aquí donde se encuentra quizás el fondo del problema, y una de las razones para que sea tan difícil saber si hay, *stricto sensu,* dónde y cuándo, un «acontecimiento»).

Sin embargo, aceptemos, como hipótesis, hablar a este propósito de un «acontecimiento» y procedamos lentamente, con

paciencia. Después de todo, cada vez que algo sucede, hasta en la experiencia cotidiana más trivial, hay *una parte* de acontecimiento y de imprevisibilidad singular: cada instante marca un acontecimiento, y todo lo que es «otro» también, y cada nacimiento, y cada muerte, por más tranquila y «natural» que sea. ¿Se dirá por eso que (y aquí la cito a usted) el 11 de septiembre fue un «acontecimiento *mayor*» («*major event*»)? Aunque la palabra «mayor» haga alusión a la altura, la evaluación no podría ser en este caso puramente *cuantitativa*, trátese de la dimensión de las torres, del territorio atacado o del número de víctimas. Usted sabe muy bien que no se cuenta de la misma forma a los muertos en todas partes. Es nuestro deber recordarlo, sin atenuar con ello nuestra tristeza por las víctimas de las Torres Gemelas, nuestro espanto o nuestra rabia frente a este crimen. Tenemos el deber de recordar que la resonancia que tienen estos asesinatos jamás es puramente natural y espontánea. Depende de una maquinaria compleja (histórica, política, mediática, etc.). Trátese aquí de respuesta o de reacción psicológica, política, policial o militar, hay que reconocer lo que es obvio, a la vez cualitativa y cuantitativamente: matanzas cuantitativamente comparables, e incluso superiores en número, inmediatas o indirectas, jamás producen, en Europa, en Estados Unidos, sus medios de comunicación, su opinión pública, una conmoción comparable cuando ocurren fuera del espacio europeo o norteamericano (Camboya, Ruanda, Palestina, Irak, etc.). Lo que *parece* nuevo y *major* tampoco es el arma empleada: aviones que destruyen inmuebles repletos de civiles. No es preciso remontarse, por desgracia, a todos los bombardeos de la segunda guerra mundial, a Hiroshima y Nagasaki para encontrar muchos ejemplos. Lo menos que se puede decir de estas agresiones es que sus dimensiones, cuantitativas o de otra índole, no fueron inferiores a las del «11 de septiembre». Y los Estados Unidos, digámoslo en forma de lítote, no siempre estuvieron del lado de las víctimas.

Hay que buscar entonces otras explicaciones que sean significantes y *cualitativas.* Primero que todo, nadie, bien sea o no aliado de los Estados Unidos, que apruebe o no lo que permanece más o menos constante y continuo en sus políticas de una administración a la siguiente, discutirá, me parece a mí, un hecho de bulto que determina el horizonte del «mundo» desde lo que se conoce como el *fin de la Guerra Fría* (tendremos que reinterpretar sin cesar esta cosa, el llamado *fin de la Guerra Fría,* desde diversos puntos de vista, y eso es lo que voy a hacer dentro de un momento; pero por ahora permítame recordar solamente que el «11 de septiembre» es también, en muchos aspectos, un efecto lejano de la Guerra Fría, antes de su «fin», de la época en que los Estados Unidos sostenían a los enemigos de la URSS que ahora se han convertido en los suyos, armándolos y formándolos, por ejemplo, en Afganistán, pero no solamente allí). ¿Cuál es este hecho de bulto? Desde el «fin de la Guerra Fría», lo que podemos llamar el orden mundial, con su relativa y precaria estabilidad, depende ampliamente de la solidez y confiabilidad, es decir, del *crédito* del poderío norteamericano. Y ello en todos los planos: económico, técnico, militar, mediático, incluso en el de la lógica discursiva, de la axiomática que sostiene mundialmente a la retórica jurídica o diplomática, y por consiguiente al Derecho Internacional, por más que los Estados unidos lo violen sin dejar de presentarse como sus máximos defensores. De ahí que desestabilizar a esta superpotencia que cumple al menos con el «papel» de guardián del orden mundial es arriesgarse a desestabilizar al mundo entero, incluyendo a los enemigos declarados de los Estados Unidos. ¿Y qué es lo que se amenaza, entonces? No solamente un gran número de fuerzas, de poderes, de «cosas» que dependen, incluso entre los adversarios más determinados de los Estados Unidos, del orden más o menos asegurado por esta superpotencia; también, *y de manera aún más radical* (quisiera subrayar este punto), el sistema de interpretación, la axiomática, la lógi-

ca, la retórica, los conceptos y las evaluaciones que, se supone, deben permitirnos *comprender* y explicar, precisamente, una cosa como «el 11 de septiembre». Hablo aquí de todo el *discurso* que se encuentra *acreditado*, de manera predominante, masiva, hegemónica, en el espacio público mundial. Lo que se encuentra legitimado de este modo por el sistema predominante (conjunto constituido por la opinión pública, los medios, la retórica de los políticos y la presunta autoridad de todos aquellos que, mediante diversos mecanismos, tienen o se toman la palabra en el espacio público) son las normas inscritas en todas las frases aparentemente con sentido que se pueden hacer con el léxico de la violencia, de la agresión, del crimen, de la guerra y el terrorismo, con las supuestas diferencias entre guerra y terrorismo, entre terrorismo nacional e internacional, terrorismo anti-Estado y terrorismo de Estado, con el respeto de la soberanía, del territorio nacional, etc. Lo que se ha tocado, herido, traumatizado con este doble *crash* ¿es sólo esto o aquello, un «qué» o un «quién», unos edificios, unas estructuras urbanas y estratégicas, unos símbolos del poderío político, militar y capitalístico, un número considerable de personas de todos los orígenes que viven sobre un territorio nacional intocado desde hace muchísimos años? No, no es *solamente* eso; quizás es, sobre todo, y a través de ellos, el aparato conceptual, semántico, hermenéutico, si usted quiere, que habría podido permitir ver venir, comprender, interpretar, describir, hablar, nombrar el «11 de septiembre», y, al hacerlo, neutralizar el traumatismo, amortiguarlo en un «trabajo de duelo». Lo que sugiero aquí puede parecer abstracto y demasiado dependiente de lo que parece ser una simple actividad conceptual o discursiva, de una cuestión de saber; en efecto, es como si me contentara con decir: lo que es terrible en el «11 de septiembre», lo que sigue siendo «infinito» en esta herida, es que no *sabemos* lo que es y, así, no sabemos describirlo, ni identificarlo, ni nombrarlo. Y esto es, efectivamente, lo que estoy diciendo. Pero para mostrar

que este horizonte de no saber, este no horizonte de saber (la impotencia para comprender, para conocer, para reconocer, para identificar, para nombrar, para describir, para ver venir) puede ser todo menos abstracto e idealista, tengo que decir algo más. Y decirlo, precisamente, de manera más concreta.

Lo voy a hacer en *tres momentos*. Y *dos veces* con referencia a lo que se ha llamado la «Guerra Fría», el «fin de la Guerra Fría» o «el equilibrio del terror». Estos tres tiempos, estas tres series de argumentos recurren todos a una misma lógica. ¿Cuál? Pues bien, la que en otro lugar[4] he propuesto reconocer, extendiéndola ilimitadamente, bajo la forma de una ley implacable: la ley que rige todo *proceso autoinmune*. Un proceso autoinmune, como se sabe, es ese extraño comportamiento del ser vivo que, de manera casi *suicida*, se aplica a destruir «él mismo» sus propias protecciones, a inmunizarse *contra* su «propia» inmunidad.

1. Primer momento, primera autoinmunidad. Reflejo y reflexión. La Guerra Fría en la cabeza. Mucho más allá de los mismos Estados Unidos, el mundo entero se siente oscuramente afectado por una transgresión que no solamente se presenta, en cuanto transgresión, como sin precedente en la historia (la primera violación del territorio nacional de los Estados Unidos desde hace casi dos siglos, prácticamente, en todo caso en la fantasmagoría que ha prevalecido siempre), sino como una transgresión de un nuevo *tipo*. ¿Cuál? Antes de responder a esta pregunta recordemos una vez más la evidencia: esta transgresión viola el territorio de un país que, aun a los ojos de sus enemigos, y sobre todo desde el llamado «fin de la Guerra Fría», desempeña un rol virtualmente soberano entre los Estados soberanos. Desempeña, por consiguiente, el rol de garante o de tutor de todo orden mundial, el cual, en principio y en última instancia, se supone que garantiza el crédito en general, el crédito en el sentido de transacción financiera tanto como el crédito acordado a los lenguajes, a las leyes, a las transacciones políticas o diplomáticas. Los Estados Unidos disponen de este

crédito (cuya necesidad es sentida por todo el mundo, aun por quienes tratan de arruinarlo) y lo hacen manifiesto, no solamente en razón de su riqueza y de su poderío tecnocientífico y militar, sino también, al mismo tiempo, por el ejercicio de su arbitraje en todos los conflictos, a través de su presencia dominante en el Consejo de Seguridad y en muchas otras instituciones internacionales. Incluso cuando, con total impunidad, no respetan ni el espíritu ni la letra de sus resoluciones. Los Estados Unidos, con todo, tienen el poder de acreditar frente al mundo una autopresentación: representan la última presunta unidad de la fuerza y del derecho, de la mayor fuerza y del discurso del derecho.

Ahora bien, aquí aparece el primer síntoma de autoinmunidad suicida: no solamente el suelo, esto es, la figura literal del fundamento o de la fundación de esta «fuerza de la ley», *se ve expuesto* a la agresión, sino que la agresión de que es *objeto* (el *objeto expuesto,* precisamente, a la violencia pero también, «en un bucle»[5], a sus propias cámaras, en su propio interés) viene, *como desde el interior,* de fuerzas que aparentemente no tienen fuerza propia pero que encuentran la manera, mediante la astucia y el despliegue de un saber *high-tech,* de apoderarse de un arma norteamericana, en una ciudad norteamericana, en el suelo de un aeropuerto norteamericano. Inmigrantes formados, preparados para su acción en los Estados Unidos por los Estados Unidos, estos *hijackers* incorporan, si puede decirse, dos suicidios en uno: el suyo (y lo que más aterroriza es que siempre estaremos desarmados ante una agresión suicida, autoinmune), pero también el suicidio de quienes los recibieron, los armaron, los entrenaron. No hay que olvidar que anteriormente los Estados Unidos habían preparado el terreno y consolidado las fuerzas del «adversario» al formar gente como «Ben Laden», quien aquí representa un ejemplar eminente, pero ante todo al crear situaciones político-militares favorables a su surgimiento y a su cambio de bando (por ejemplo, la alianza con

Arabia Saudita y otros países árabes musulmanes en su guerra contra la URSS o Rusia en Afganistán; pero se podrían multiplicar al infinito los ejemplos de estas paradojas suicidas).

Doblemente suicida, esta fuerza se *ajustará* con una extraordinaria *economía* (el máximo de seguridad, de preparación, de competencia técnica, de eficacia destructiva con una inversión mínima de medios). Apuntará y alcanzará el corazón o, mejor, la cabeza simbólica del orden mundial. A la altura de la cabeza (*head, cap, caput, capital,* capital, Capitolio), el doble suicidio tocará dos lugares simbólica y efectivamente esenciales del cuerpo norteamericano: el lugar económico o la «cabeza» capital del capital mundial (el World Trade Center, el arquetipo del género, pues ahora hay, con este nombre, WTC en muchos lugares del mundo, por ejemplo en China) y el lugar estratégico, militar y administrativo de la capital, la cabeza de la representación política norteamericana, el Pentágono, no lejos del Capitolio, sede del Congreso.

Al nombrar al Capitolio, paso ya a un *segundo* aspecto del mismo «acontecimiento», de lo que podría hacer de él un *major event.* Se va a tratar nuevamente de un terror autoinmune, y de nuevo de la «Guerra Fría», de lo que se llama un poco a la ligera su «fin» y de lo que, visto desde el Capitolio, podría ser peor que la «Guerra Fría».

2. *Segundo momento, segunda autoinmunidad. Reflejo y reflexión. Peor que la guerra fría.* ¿Qué es un acontecimiento traumático? En primer lugar, todo acontecimiento digno de este nombre, incluso si es «feliz», tiene dentro de sí algo traumatizante. Siempre inflige una herida al tiempo corriente de la historia, a la repetición tanto como a la anticipación ordinaria de toda experiencia. Un acontecimiento traumático no está solamente marcado, como acontecimiento, por el recuerdo, incluso inconsciente, de lo que ha ocurrido. Al decir esto parece que voy en contra de una evidencia, la que vincula el acontecimiento con la presencia o con el pasado, con el ocurrir de lo que

ocurrió, de una buena vez, innegablemente, de modo que la compulsión de repetición que pueda seguirse no haría más que reproducir lo que ya se ha producido. Pero yo creo que tenemos que complicar este esquema (incluso si no es totalmente falso), tenemos que sospechar de su *crono-logía*, a saber: del pensamiento y el orden de la temporalización que parece implicar. Tenemos que pensar de manera distinta la temporalización de un traumatismo si queremos comprender en qué el «11 de septiembre» *se parece* a un *major event*. Pues la herida permanece abierta por el terror ante el *porvenir*, no solamente ante el pasado (por lo demás, usted misma definió el acontecimiento en futuro, en su pregunta: usted se anticipó y dijo «al que asistir*emos* en nuestra vida»). La prueba que nos hace sufrir el acontecimiento tiene como correlato trágico, no lo que pasa actualmente o lo que pasó en el pasado, sino el signo precursor de lo que amenaza con pasar. El porvenir es quien determina lo inapropiado del acontecimiento, no el presente ni el pasado. O, por lo menos, si son el presente o el pasado, será solamente en tanto lleven sobre su cuerpo el signo terrible de lo que podría o podrá suceder, y que será *peor de lo que haya sucedido jamás*.

Permítame precisar esto. Se trata de un trauma y, por consiguiente, de un acontecimiento cuya temporalidad no procede ni del ahora presente ni del presente pasado, sino de un in-presentable que está por venir. Un arma hiere y deja abierta por siempre una cicatriz inconsciente; pero esta arma es aterradora porque viene del porvenir, de un porvenir tan radicalmente por venir que se resiste incluso a la gramática del futuro anterior. Imagine que se hubiera dicho a los norteamericanos, y a través suyo al mundo entero: lo que acaba de pasar (la destrucción espectacular de las torres, la muerte teatral pero invisible de miles de personas en unos pocos segundos, etc.) es algo grave, un crimen terrible, un dolor sin fondo; pero, bueno, ya se acabó, no volverá a comenzar, jamás habrá algo tanto o más

grave que esto. Presumo que el duelo habría sido posible en un tiempo bastante corto. Uno podría quejarse o alegrarse por ello, pero en todo caso muy rápidamente las cosas habrían vuelto a tomar su curso normal. Hay que trabajar el duelo, se habría dicho, y se habría vuelto la hoja como se hace con tanta frecuencia y con tanta facilidad para lo que ocurre en otras partes, lejos de Europa y de Norteamérica. Pero eso no fue lo que ocurrió, en absoluto. Hay traumatismo sin trabajo de duelo posible cuando el mal viene de la posibilidad de que lo peor esté por venir, de la repetición por venir, pero mucho peor. El traumatismo es producido por el *porvenir*, por la amenaza de lo peor *por venir* más que por una agresión pasada y «terminada»[6]. Lo que pasó, aunque no haya sido dicho, y con razón, con toda la claridad necesaria, es esto: para el futuro, y para siempre, la amenaza que se señaló mediante estos signos puede ser peor que todas, peor aún, como lo vamos a precisar, que la que organizó la llamada «Guerra Fría». Amenaza de agresión *química*, sin duda, amenaza de agresión *bacteriológica* (se creyó recibir ese mensaje aquí, en Nueva York, recuerde, ayer mismo, en las semanas siguientes al 11 de septiembre), pero sobre todo amenaza *nuclear*. Aunque se haya dicho más bien poco sobre eso, los responsables de la administración y del Congreso tomaron rápidamente las medidas necesarias para que el Estado de derecho sobreviva a un ataque *nuclear* contra Washington, el Jefe de Estado y el Congreso (Pentágono, Casa Blanca y Capitolio). Ciertos representantes del Congreso lo han hecho saber, por ejemplo, en el transcurso de un debate público televisado que pude observar aquí: en adelante, todas las *cabezas* del Estado (Presidente, Vicepresidente, Ministros y Congreso) no se reunirán jamás en un mismo sitio en el mismo momento, como ocurre hoy en el caso del Discurso sobre el Estado de la Unión, por ejemplo. Esto significa que «el acontecimiento mayor» no habrá consistido el «11 de septiembre» en una agresión pasada, presente y efectiva. X habrá sido trau-

matizado (¿X? ¿Quién? ¿Qué? Nada menos que el «mundo», bastante más allá de los Estados Unidos, en todo caso la posibilidad del «mundo»), pero traumatizado no en presente, o desde el recuerdo de lo que habrá sido un presente pasado. No; ha sido traumatizado desde el porvenir impresentable, desde la amenaza abierta de una agresión capaz de golpear un día, más tarde, quién sabe, a la *cabeza* del Estado-nación soberano *par excellence.*

¿Por qué esta amenaza tiene la firma del «fin de la Guerra Fría»? ¿Por qué es peor que la misma «Guerra Fría»? Como la constitución de redes terroristas árabe-musulmanas equipadas y entrenadas durante la Guerra Fría, ella representa la consecuencia residual *tanto* de la Guerra Fría *como* del rebasamiento de la Guerra Fría. *De un lado,* en razón de la diseminación, incontrolable a partir de entonces, del poder nuclear, es difícil medir los grados y las formas de este poder, así como es difícil delimitar las responsabilidades de esta diseminación; pero dejemos este punto en suspenso. *De otro lado* (y aquí tocamos lo que es peor que la Guerra Fría), en adelante ya no puede haber equilibrio del terror. Ya no hay un duelo entre dos Estados poderosos (EU/URSS) empeñados en una teoría de juegos y capaces ambos de neutralizar el poderío nuclear del adversario en una estimación recíproca y organizada de los riesgos respectivos. En lo sucesivo, la amenaza nuclear, la amenaza «total», no proviene de un Estado sino de fuerzas anónimas, absolutamente imprevisibles e incalculables. Y como esta amenaza absoluta habrá sido secretada por el fin de la Guerra Fría y la «victoria» del campo de los EU, como ella amenaza aquello que supuestamente sostiene el orden del mundo —a saber: la posibilidad misma de un mundo y de una mundialización (Derecho Internacional, mercado global, lenguaje universal, etc.)—, lo que se encuentra de este modo puesto en riesgo por esta *aterradora* lógica autoinmune es nada menos que la existencia del mundo, de lo mundial mismo. No hay límites a esta

amenaza que busca sus antecedentes o sus recursos en toda la historia de la Guerra Fría, pero que a la vez parece infinitamente más peligrosa, horrorosa y aterradora que ésta. De ahí que veamos, en efecto, incontables signos de que esta amenaza acelera y confirma el fin de la Guerra Fría, precipitando la reconciliación al menos aparente de dos enemigos igualmente atemorizados. Cuando Bush y los suyos acusan a «*the axis of evil*», sin duda hay que sonreír y al mismo tiempo denunciar las connotaciones religiosas, las estratagemas infantiles, las mistificaciones oscurantistas de esta prosopopeya. Y, sin embargo, hay efectivamente un «mal» absoluto que por todas partes extiende la sombra de su amenaza. Mal absoluto, amenaza absoluta, pues compromete nada menos que la mundialización del mundo, la vida sobre la tierra y en otras partes, sin ningún recato.

Pero hay otra paradoja: aun si éste es el origen del «terror» con el que juegan los «terrorismos», aun si éste terror es el peor de todos, aun si toca al inconsciente geopolítico de todos los seres vivos y deja en ellos huellas indelebles, aun si eso es a lo que se alude cuando se habla, como acaba de hacerlo usted, y como se hace con tanta frecuencia, del «11 de septiembre» como de un *major event* porque es el primer signo (consciente-inconsciente) de este terror absoluto, pues bien, al mismo tiempo, a causa de la invisibilidad anónima del enemigo, a causa del origen indeterminado del terror, a causa de su ausencia de rostro (individual o estatal), a causa del hecho de no saber lo que es un acontecimiento *del* inconsciente y *para* este inconsciente (que sin embargo hay que tener en cuenta aquí), pues bien, sí, lo peor puede parecer simultáneamente inconsistente, pasajero, ligero, negado, reprimido, hasta olvidado, relegado a ser un acontecimiento entre otros, uno *de los* «acontecimientos mayores», si lo prefiere, de una gran cadena de acontecimientos pasados y por venir. Sin embargo, todos estos esfuerzos por atenuar o neutralizar el efecto del traumatismo (para negarlo, reprimirlo, olvidarlo, para hacer su duelo, etc.), son,

a su vez, tentativas desesperadas. Y movimientos autoinmunes que producen, inventan y alimentan la monstruosidad que pretenden abatir.

Lo que jamás se dejará olvidar es entonces el efecto perverso de la autoinmunidad misma. Hoy sabemos que la represión, en el sentido psicoanalítico y en el sentido político-policivo, político-militar, político-económico, produce, reproduce, regenera precisamente aquello que trata de desactivar.

3. Tercer momento, tercera autoinmunidad. Reflejo y reflexión. El círculo vicioso de la represión. No se puede decir que la humanidad esté indefensa ante la amenaza de este mal. Pero hay que saber que las defensas, y todas las formas de eso que llaman, con dos palabras tan problemáticas la una como la otra, «*war on terrorism*», trabajan para regenerar, a corto o a largo plazo, las causas del mal que pretenden exterminar. En Irak, en Afganistán e incluso en Palestina, las «bombas» no serán jamás lo suficientemente «inteligentes» para evitar que las víctimas (militares o civiles, otra distinción cada vez menos confiable) respondan, en persona o por delegación, con lo que les será fácil presentar como represalias legítimas, o contraterrorismo. Y así hasta el infinito...

Por comodidad y porque así lo exigía el análisis, he distinguido tres terrores autoinmunes. Pero en la realidad estos tres recursos del terror no se distinguen: se acumulan y se sobredeterminan. Son en el fondo el mismo, en la «realidad» perceptible y sobre todo en el inconsciente, el cual no es la menos real de las realidades.

Sea o no el 11 de septiembre un acontecimiento de importancia mayor, ¿qué papel le ve usted a la filosofía? ¿Puede la filosofía ayudarnos a comprender lo que pasó?

Sin duda, un «acontecimiento» semejante requiere una respuesta filosófica. Mejor aún, una respuesta que replantee, con la mayor radicalidad, los presupuestos conceptuales me-

jor anclados en el discurso filosófico. Los conceptos con los que más a menudo se ha descrito, nombrado, categorizado este «acontecimiento» pertenecen a un «sueño dogmático» del que sólo nos puede despertar una nueva reflexión filosófica, una reflexión *sobre* la filosofía, especialmente sobre la filosofía política y sobre su legado. El discurso corriente, el de los medios y el de la retórica oficial, confía fácilmente en conceptos como el de «guerra» o el de «terrorismo» (nacional o internacional).

Una lectura *crítica* de Schmitt, por ejemplo, sería muy útil. *Por una parte*, para seguirlo tan lejos como sea posible al distinguir entre la guerra clásica (confrontación directa y declarada entre dos Estados enemigos, en la gran tradición del derecho europeo), la «guerra civil» y la «guerra de partisanos» (en sus formas modernas, aunque ella aparece, como lo reconoce Schmitt, desde el comienzo del siglo XIX). Pero, *por otra parte*, tenemos que reconocer, *contra* Schmitt, que la violencia que se desencadena en la actualidad no se desprende de la guerra (la expresión «guerra contra el terrorismo» es muy confusa, por lo que hay que analizar la confusión y los intereses a los que pretende servir este abuso retórico). Bush habla de «guerra» pero es incapaz de determinar el enemigo al que declara haber declarado la guerra. Afganistán, su población civil y sus ejércitos no son enemigos de los norteamericanos, cosa que jamás se ha dejado de repetir. Suponiendo que «Ben Laden» sea aquí quien toma las decisiones soberanamente, todo mundo sabe que este hombre no es afgano, que es rechazado por su país (por todos los «países» y por todos los Estados casi sin excepción), que su formación debe mucho a los Estados Unidos y sobre todo que no está solo. Los Estados que le ayudan indirectamente no lo hacen como Estados. Ningún Estado como tal lo respalda públicamente. En cuanto a los Estados que albergan *(harbour)* las redes «terroristas», es difícil identificarlos como tales. Los Estados Unidos y Europa, Londres y Berlín,

son también santuarios, lugares de formación y de información para todos los «terroristas» del mundo. Desde hace tiempos, entonces, ninguna geografía, ninguna asignación «territorial» es pertinente para localizar la sede de estas nuevas tecnologías de transmisión o de agresión. (Digámoslo muy apresuradamente y de pasada, para prolongar y precisar lo que decía atrás acerca de una amenaza absoluta de origen anónimo y no estatal: las agresiones de tipo «terrorista» no tendrían ya necesidad de aviones, de bombas, de kamikazes, pues basta con introducirse en un sistema informático con valor estratégico, con instalar en él un virus o alguna perturbación grave, para paralizar los recursos económicos, militares y políticos de un país o de un continente. Eso se puede intentar desde cualquier lugar sobre la tierra, a un bajo costo y con medios muy reducidos. La relación entre la tierra, el territorio y el terror ha cambiado; y hay que saber que ello se debe al conocimiento, es decir, a la tecnociencia. Es ella quien enturbia la distinción entre guerra y terrorismo. A este propósito, comparado con las posibilidades de destrucción y de desorden caótico que se encuentran *en reserva*, para el futuro, en las redes informatizadas del mundo, el «11 de septiembre» pertenece aún al teatro arcaico de la violencia destinada a impactar la imaginación. Se podrá hacer un daño mucho peor mañana, de manera invisible, en silencio, mucho más rápido, sin sangre, al atacar las *networks*» informáticas de las que depende toda la vida [social, económica, militar, etc.] de un «gran país», de la mayor potencia del mundo. Un día se dirá: el «11 de septiembre» fueron los [«buenos»] viejos tiempos de la última guerra. Las cosas aún eran del orden de lo gigantesco: ¡visible y enorme! ¡Qué tamaño, qué altura! Desde entonces ha habido cosas peores. Las nanotecnologías de todo tipo son mucho más poderosas e invisibles; inasibles, se insinúan por todas partes. Son rivales micrológicos de los microbios y las bacterias. Pero nuestro inconsciente ya es sensible a eso, ya lo sabe, y eso es lo que da miedo.)

Si bien esta violencia no es una «guerra» entre Estados, tampoco es una «guerra civil» o una «guerra de partisanos», en el sentido definido por Schmitt, en la medida en que no consiste, como la mayoría de las «guerras de partisanos», en una insurrección nacional ni en un movimiento de liberación destinado a tomar el poder en el suelo de un Estado-nación (incluso si uno de los objetivos, lateral o central, de las redes de «Ben Laden» es desestabilizar a Arabia Saudita, aliada ambigua de los EU, e instalar un nuevo poder estatal en ella). Si después de todo se persiste en hablar aquí de terrorismo, esta denominación cubre un nuevo concepto y nuevas distinciones.

¿Usted cree que se pueden hacer estas distinciones?

Hoy es más difícil que nunca. Si no se quiere confiar ciegamente en el lenguaje corriente, el cual casi siempre se presta con docilidad para las retóricas de los medios de comunicación o las gesticulaciones verbales del poder político dominante, hay que ser muy prudente al usar la palabra «terrorismo» y, sobre todo, «terrorismo internacional». Ante todo, ¿qué es el terror? ¿Qué lo distingue del miedo, de la angustia, del pánico? Hace un momento, al sugerir que el acontecimiento del 11 de septiembre sólo era *major* en la medida en que el traumatismo que infligió a las conciencias y a los inconscientes no consistía en lo que había ocurrido sino en la amenaza indeterminada de un futuro más peligroso que la Guerra Fría, ¿hablaba yo de terror, de miedo, de pánico o de angustia? ¿En qué se diferencia el terror organizado, provocado, instrumentalizado, de ese *miedo* que toda una tradición, de Hobbes a Schmitt, e incluso a Benjamin, considera como la condición de la autoridad de la ley y del ejercicio soberano del poder, como la condición de la política misma y del Estado? En el *Leviathan*, Hobbes no habla solamente de *fear* sino de *terrour* (11, §27). Benjamin dice, a propósito del Estado, que éste tiende a apropiarse, mediante la amenaza, precisamente, del monopolio de la violen-

cía (*Crítica de la violencia*). Se dirá, naturalmente, que no toda experiencia de terror, incluso si es muy específica, es necesariamente efecto de un terrorismo. Sin duda; pero la historia política de la palabra «terrorismo» se deriva ampliamente de la referencia al terror revolucionario francés que se ejerció a nombre del Estado y que suponía precisamente el monopolio legal de la violencia. Si nos remitimos a las definiciones corrientes o explícitamente legales del terrorismo, ¿qué encontramos? Allí la referencia a un crimen contra la vida humana cometido en violación de las leyes (nacionales o internacionales) siempre implica a la vez la distinción entre civil y militar (se supone que las víctimas del terrorismo son civiles) y una finalidad política (influenciar o cambiar la política de un país aterrorizando a su población civil). Estas definiciones, por consiguiente, no excluyen el «terrorismo de Estado». Todos los terroristas del mundo pretenden responder en defensa propia a un terrorismo de Estado previo que no dice su nombre y se cubre con toda clase de justificaciones más o menos creíbles. Usted conoce las acusaciones que se han lanzado, por ejemplo, y sobre todo, contra los Estados Unidos por la sospecha de practicar o alentar el terrorismo de Estado[7]. De otra parte, los desbordamientos terroristas eran frecuentes incluso durante las guerras declaradas de Estado a Estado, dentro de las formas del derecho europeo tradicional. Mucho antes de los bombardeos más o menos masivos de las dos últimas guerras mundiales, la intimidación de las poblaciones civiles constituía un recurso clásico. Desde hace siglos.

Hay que decir algo también acerca de la expresión «terrorismo internacional» que alimenta los discursos políticos oficiales en todo el mundo. Esta expresión se encuentra también en numerosas condenas oficiales de parte de las Naciones Unidas. Después del 11 de septiembre, una mayoría aplastante de los Estados representados en la ONU (quizás incluso la unanimidad, no lo recuerdo, habría que verificarlo) condenó, como lo

había hecho en más de una ocasión en el transcurso de los últimos decenios, lo que llama el «terrorismo internacional». Ahora bien: durante una sesión televisada de las Naciones Unidas el Secretario General Kofi Annan tuvo que recordar de pasada numerosos debates anteriores. En el momento mismo en que se alistaban para condenarlo, algunos Estados manifestaron sus reservas sobre la claridad de ese concepto de terrorismo internacional y sobre los criterios para identificarlo. Como ocurre con muchas nociones jurídicas que tienen una importancia crucial, el que haya cosas oscuras, dogmáticas o precríticas en esos conceptos no impide que los poderes establecidos y llamados legítimos hagan uso de ellos cuando les parece oportuno hacerlo. Por el contrario, entre más confuso es un concepto, con mayor docilidad se presta para su apropiación oportunista. Por lo demás, fue como consecuencia de esas decisiones precipitadas, sin debate filosófico, a propósito del «terrorismo internacional» y de su condena, que la ONU autorizó a los EU a utilizar *todos* los medios que la administración de ese país juzgara oportunos y apropiados para protegerse contra el llamado «terrorismo internacional».

Sin necesidad de ir demasiado atrás, incluso sin recordar, como se hace tan a menudo, y con razón, por estos días, que unos terroristas pueden ser admirados como combatientes de la libertad en un contexto (por ejemplo, en la lucha contra el ocupante soviético en Afganistán) y denunciados como terroristas en otro (hoy en día, a menudo los mismos combatientes con las mismas armas), no olvidemos la dificultad que tendríamos para decidir entre lo «nacional» y lo «internacional» en el caso de terrorismos que han marcado la historia de Argelia, de Irlanda del Norte, de Córcega, de Israel o de Palestina. Nadie puede negar que hubo terrorismo de Estado en la represión francesa en Argelia, entre 1954 y 1962. El terrorismo que practicaron los rebeldes argelinos fue considerado durante mucho tiempo como un fenómeno doméstico, mientras se con-

sideró que Argelia hacía parte integrante del territorio nacional francés; igualmente, el terrorismo francés de ese entonces (ejercido por el Estado) se presentaba como una operación de policía y de seguridad interior. El Parlamento francés solamente confirió el estatus de «guerra» (y, por consiguiente, de confrontación *internacional*) a ese conflicto retrospectivamente, varios decenios después, en los años noventa, y eso con el fin de poder asegurar unas pensiones a los «veteranos» que las reclamaban. ¿Qué reveló entonces esta ley? Que se debía, y se podía, cambiar todos los nombres utilizados hasta entonces para calificar lo que antes se había denominado con pudor, en Argelia, precisamente los «acontecimientos» (a falta, una vez más, para la opinión pública popular, de poder nombrar la «cosa» de manera adecuada). La represión armada, como operación de policía interior y terrorismo de Estado, se convirtió de pronto en una «guerra». En el otro bando, los terroristas eran y en adelante fueron considerados en una gran parte del mundo como combatientes de la libertad y héroes de la independencia nacional. En cuanto al terrorismo de los grupos armados que impusieron la fundación y el reconocimiento del Estado de Israel, ¿se trataba de un terrorismo nacional o internacional? ¿Y el de los diversos grupos de terroristas palestinos de hoy? ¿Y los irlandeses? ¿Y los afganos que lucharon contra la Unión Soviética? ¿Y los chechenos? ¿A partir de qué momento un terrorismo deja de ser denunciado como tal para ser saludado como el único recurso de un combate legítimo? ¿O a la inversa? ¿Por dónde trazar el límite entre lo nacional y lo internacional, la policía y el ejército, la intervención para «mantener la paz» y la guerra, el terrorismo y la guerra, lo civil y lo militar, en un territorio y dentro de unas estructuras que aseguren el potencial defensivo u ofensivo de una «sociedad»? Digo vagamente «sociedad» porque hay casos en los que una determinada entidad política más o menos orgánica y organizada no es ni un Estado ni una entidad totalmente no estatal, sino

un estado virtual: véase lo que se llama hoy en día Palestina o Autoridad Palestina.

Inestabilidad semántica, confusión irreductible de la frontera entre los conceptos, indecisión en cuanto al concepto mismo de frontera: no basta con que todo ello sea analizado como un desorden especulativo, un caos conceptual o una zona de turbulencia aleatoria en el lenguaje público o político; por el contrario, es preciso reconocer allí unas estrategias y unas relaciones de fuerza. El poder dominante es quien logra imponer, y por consiguiente legitimar, incluso legalizar (pues siempre se trata del derecho), en un escenario nacional o mundial, la denominación y, consecuentemente, la interpretación que le conviene en una determinada situación. Es así como, en el transcurso de una larga y complicada historia, los Estados Unidos han conseguido suscitar un consenso intergubernamental en América del Sur para llamar oficialmente «terrorismo» a toda resistencia política organizada al poder establecido, verdaderamente *establecido*, y por ahí derecho convocar a una coalición armada contra el susodicho «terrorismo». De ese modo, los Estados Unidos pueden delegar tranquilamente la responsabilidad en los gobiernos de América del Sur y evitar las acusaciones justificadas de intervencionismo violento.

Pero en lugar de continuar en esta dirección multiplicando ejemplos, me voy a contentar con subrayar una vez más la novedad que hace urgentes tanto una refundación, si es que aún se puede decir así, de lo jurídico-político, como una mutación conceptual, es decir, a la vez semántica, léxica y retórica. Consideremos nuevamente la mayor parte de los fenómenos que se pretende identificar e interpretar como acciones «terroristas» (nacionales o internacionales), actos de guerra o intervención de *peacekeeping*. Estos fenómenos ya no tienen como objetivo la conquista o la liberación de un territorio y la fundación de un Estado-nación. Ni de parte de los Estados Unidos o de Estados (ricos) llamados del norte, los cuales no ejer-

cen ya su hegemonía en la forma colonial o imperial de una ocupación del territorio, ni de parte de los países que en otra época estuvieron sometidos a este colonialismo o a este imperialismo. La alternativa «terrorista/combatiente de la libertad» también corresponde a categorías del pasado. Incluso allí en donde hay «terrorismo de Estado», ya no se trata de ocupar un territorio sino de asegurar un poder tecnoeconómico o un control político que sólo requiere un mínimo de territorio. Si bien el recurso petrolero, por ejemplo, sigue siendo uno de los raros territorios, uno de los últimos lugares terrestres no virtualizables, será suficiente con asegurar el derecho de paso para un oleoducto. Pero es cierto que por el momento toda la estructura tecnoindustrial de los países hegemónicos depende de él y que, por más compleja y sobredeterminada que sea, la posibilidad de aquello de lo que acabamos de hablar sigue anclada, si se me permite decirlo, en esos lugares no reemplazables, en esos territorios no desterritorializables. Los cuales siguen perteneciendo, en derecho y dentro de la tradición aún sólida del Derecho Internacional, a Estados-naciones soberanos.

Lo que usted dice exige un cambio muy profundo en el ámbito de las instituciones internacionales y del Derecho Internacional.

Una mutación semejante *deberá* producirse. Pero es imposible prever a qué ritmo ocurrirá. En todas las transformaciones de que hablamos sigue siendo incalculable ante todo el ritmo, el tiempo de aceleración y la aceleración del tiempo. Y ello por razones que son esenciales y que se refieren a la velocidad misma de los cambios de velocidad tecnocientíficos, así como a los cambios de dimensiones que las nanotecnologías introducen en nuestras evaluaciones y en nuestras mediciones. Estos trastornos del Derecho Internacional son necesarios, pero se pueden producir en una o en veinte generaciones: ¿quién puede decirlo? Sin considerarme capacitado para saber quién merece hoy en día el nombre de filósofo (no confiaría para ello

en criterios profesionales o corporativos), estaría tentado a llamar en el futuro filósofo a todo aquel que reflexione de manera responsable sobre estos asuntos y pida cuentas a quienes tienen a su cargo la palabra pública, el lenguaje y las instituciones del Derecho Internacional. Es «filósofo» (yo preferiría decir «filósofo-deconstructor») quien intente analizar, con el fin de extraer consecuencias prácticas y efectivas, el vínculo entre las herencias filosóficas y la estructura del sistema jurídico-político aún dominante y visiblemente en mutación. Es «filósofo» quien busque una nueva criteriología para distinguir entre «comprender» y «justificar». Se puede describir, comprender, explicar determinadas sucesiones de eventos que conducen a la «guerra» o a los «terrorismos» sin justificarlos en lo más mínimo, incluso condenándolos y tratando de inventar nuevas cadenas de eventos. Se puede condenar *incondicionalmente* los actos de terrorismo (sean o no de Estado) sin desconocer la situación que pudo generarlos, si no legitimarlos. Para dar ejemplos tendríamos que empeñarnos en análisis largos, en principio hasta interminables. Se puede condenar incondicionalmente, como lo hago yo aquí, el atentado del 11 de septiembre sin prohibirse tener en cuenta unas condiciones, reales o alegadas, que lo hicieron posible. Todos aquellos que, en todo el mundo, organizaron o intentaron justificar este atentado vieron en él una respuesta a los terrorismos de Estado de los Estados Unidos y de sus aliados. Tal fue el caso, por ejemplo, solamente por ejemplo, en el Medio Oriente, aunque Yasser Arafat haya condenado también el «11 de septiembre» y rehusado con razón a Ben Laden el derecho a hablar en nombre del pueblo palestino.

Si la distinción entre guerra y terrorismo es problemática y se acepta la noción de terrorismo de Estado, aún queda la pregunta: ¿quién es más terrorista?

¿El más terrorista? Esta pregunta es necesaria, pero al mismo tiempo está destinada a quedar sin respuesta. Necesaria

porque tiene en cuenta un hecho esencial: todo terrorismo *se presenta* como una réplica en una situación de puja y forcejeo. Equivale a decir: «Recurro al terrorismo como último recurso porque el otro es más terrorista que yo; me defiendo, contra-ataco; el verdadero terrorista, el peor, es quien me privó de cualquier otro medio diferente a éste antes de presentarse él mismo, el primer agresor, como víctima». Es así como los Estados Unidos, Israel, las potencias coloniales, los países ricos, los poderes de forma imperialista son acusados de practicar el terrorismo de Estado y de ser «más terroristas» que los terroristas de los que se dicen víctimas, etc. Como el patrón es bien conocido, no insisto. Pero es difícil descalificarlo pura y simplemente, incluso aunque a veces se lo utiliza de forma simplista y abusiva. Inversamente, la pregunta que usted hace, la de un «más o menos» en el terrorismo, no se debería referir a una lógica pura y objetivamente *cuantitativa*, pues no debería dar lugar a ninguna estimación formalizable. La acción «terrorista» busca producir efectos psíquicos (¡conscientes e inconscientes!) y reacciones simbólicas o sintomáticas que pueden tomar numerosos rodeos (incalculables, en realidad). La *calidad* o la *intensidad* de las emociones que provoca (conscientes o inconscientes) no siempre guarda proporción con el número de víctimas o con la cantidad de daños causados. En una situación y una cultura determinadas, siempre y cuando la repercusión mediática no espectacularice el acontecimiento, la muerte de miles de personas en un tiempo muy breve puede provocar menos efectos psíquicos y políticos que el asesinato de un solo individuo en otro país, otra cultura, otro Estado-nación sobreequipado desde el punto de vista mediático. Pero, además, ¿el terrorismo pasa solamente por la muerte? ¿No se puede aterrorizar sin matar? ¿Y matar es necesariamente hacer morir? ¿No es también «dejar morir»? ¿Acaso «dejar morir», «no querer saber que se deja morir» (a cientos de millones de seres humanos de hambre, del sida, de falta de atención médica, etc.) no

puede hacer parte de una estrategia terrorista «más o menos» consciente y deliberada? Quizás es un error suponer con ligereza que todo terrorismo es voluntario, consciente, organizado, deliberado, intencionalmente calculado: hay «situaciones» históricas o políticas en las que el terror opera, por decirlo así, como por sí mismo, como simple efecto de un dispositivo, en razón de las relaciones de fuerza instaladas, sin que nadie, ningún sujeto consciente, ninguna persona, ningún yo se sienta consciente o se haga responsable de él. Todas las situaciones de opresión, social o nacional estructural, producen un terror que no es nunca natural (que es, por lo tanto, organizado, institucional) y del cual dependen, sin que jamás quienes se benefician de él tengan que organizar actos terroristas y sean tratados como terroristas. El sentido estrecho, demasiado estrecho, que se le da comúnmente a la palabra «terrorismo» hoy en día se hace circular en todas sus formas en el discurso que domina el espacio público, ante todo gracias al poderío tecnoeconómico de los medios de comunicación. ¿Qué habría sido el «11 de septiembre» sin la televisión? Esta pregunta ya se planteó y se exploró, y no voy a insistir más en ella. Pero hay que recordar que la mediatización máxima era un interés *común* de los organizadores del «11 de septiembre», de los «terroristas» y de quienes, en nombre de las víctimas, ansiaban declarar la «guerra contra el terrorismo». Entre estas dos partes, este cubrimiento mediático era, como el buen sentido al decir de Descartes, la cosa mejor repartida del mundo. Más que en la destrucción de las Torres Gemelas o el ataque al Pentágono, más que en el asesinato de miles de personas, el verdadero «terror» consistió (y comenzó efectivamente) en exponer, en explotar, en haber expuesto y explotado su imagen por parte del propio objetivo del terror. Este objetivo (digamos que son los Estados Unidos y todo lo que se una o se alíe a ellos en el mundo, lo cual prácticamente no tiene límites) estaba él mismo *interesado* (tenía el *mismo* interés, el cual, por consiguiente, comparte con su enemigo mortal) en exponer su vulnerabilidad, en darle toda la

resonancia posible a la agresión contra la que quiere protegerse. Se trata otra vez de la misma perversión autoinmune. Habría que decir más bien «pervertibilidad», para designar así una posibilidad, un riesgo o una amenaza cuya virtualidad no tiene la forma de una intención maligna, de un espíritu del mal, de una voluntad de hacer daño. Pero esta virtualidad sola basta para asustar, digamos que para aterrorizar. Es la raíz no erradicable del terror y en consecuencia de un terrorismo que se anuncia incluso antes de organizarse como terrorismo. Implacablemente. Sin fin.

Añado aquí un llamado: no hay nada puramente «moderno» en esta mediatización del terror, en un terrorismo que opera mediante la propagación, a través del espacio público, de imágenes o rumores que aterrorizan a la llamada población civil. Es cierto que, a través de la radio y la televisión, lo que se llama «propaganda» organizada (cosa en efecto relativamente moderna) tomó en el siglo XX, y ya desde la Primera Guerra Mundial, parte esencial en la guerra «declarada». Acompañó, de manera indisociable, bombardeos (convencionales o atómicos) que no podían distinguir entre lo «civil» y lo «militar», como por su parte tampoco podían hacerlo las «resistencias» y las represiones de los movimientos de resistencia. *Ya entonces*, en las dos guerras mundiales, era imposible distinguir rigurosamente entre guerra y terrorismo. Vea, por ejemplo, a los héroes de la Resistencia francesa, que continuaron la «guerra» después del armisticio y a menudo en nombre de la «Francia libre» de De Gaulle. Estos resistentes eran tratados regularmente de «terroristas» por los nazis y por los colaboradores de Vichy. Esta acusación cesó con la Liberación de Francia, pues era un instrumento de propaganda nazi. Pero ¿quién puede alegar que no tenía nada de verdad?

¿Dónde estaba usted el 11 de septiembre?

Estaba en Shanghai, al final de un largo viaje a China. Allá era por la noche, y el dueño del café en donde me encontraba

con unos amigos nos anuncia que un avión se había «estrellado» contra las Torres Gemelas. Yo regreso precipitadamente al hotel y desde las primeras imágenes televisadas (las de CNN, preciso) era fácil prever que aquello se iba a convertir, *a los ojos del mundo*, en lo que usted ha llamado un «acontecimiento mayor». Aun si lo que debería seguir era, en cierto modo, invisible e imprevisible. Pero para darse cuenta de la gravedad del acontecimiento y de sus dimensiones «mundiales» bastaba con movilizar dentro de sí algunas hipótesis políticas probadas con anterioridad. Hasta donde me pude dar cuenta, China trató durante los primeros días de circunscribir el alcance del acontecimiento como si se tratara de un episodio local. Pero ya esta interpretación organizada, que respondía al estado de las relaciones entre China y los EU (tensiones diplomáticas e incidentes de orígenes diversos), tuvo que ceder ante otras necesidades: CNN y otros medios internacionales penetran el espacio chino, y China también tiene su propio problema «musulmán». Le tocó unirse, de una u otra forma, a la «coalición» «antiterrorista». En la misma lógica habría que analizar las motivaciones y los intereses detrás de los diversos desplazamientos geopolíticos o estratégico-diplomáticos que, por decirlo así, «revistieron» al «11 de septiembre» (acercamiento entre Bush y Putin, a quien se dejan las manos libres en Chechenia, asimilación bastante útil pero bastante apresurada del terrorismo palestino al terrorismo internacional, lo cual implica un llamado a una respuesta universal, etc. En estos dos casos hay quienes están interesados no solamente en presentar a sus adversarios como terroristas —que lo son, en efecto, en cierta medida—, sino *solamente* como terroristas, y sobre todo «terroristas *internacionales*» que hacen parte de la misma lógica, incluso de la misma red, y a quienes se pretende oponer, no un contraterrorismo, sino una «guerra», en el subentendido de que se trata de una guerra «limpia». Los «hechos» muestran bien que estas distinciones son impracticables, carentes de rigor y manipulables de la manera más oportunista).

Si se deconstruye radicalmente la distinción entre guerra y terrorismo, y entre tipos diferentes de terrorismo (nacional o internacional), se se hace muy difícil concebir la política de manera estratégica. ¿Quiénes son los actores en el escenario mundial? ¿Cuántos hay? ¿No ve usted el riesgo de una anarquía total?

La palabra «anarquía» amenaza con llevarnos a renunciar demasiado rápido al análisis y la interpretación de lo que, en efecto, *se parece* a un puro caos. Hay que tratar, tanto como sea posible, de dar cuenta de esta apariencia. Hay que hacer todo para que este nuevo «desorden» sea lo más inteligible posible. El análisis que acabamos de esbozar hace un momento iba en este sentido: un fin de la «Guerra Fría» que deja un solo campo, en realidad una coalición de Estados que aspiran a la soberanía, frente a potencias anónimas y no estatales, organizaciones armadas, virtualmente con poder nuclear, pero que también pueden, sin utilizar armas, sin provocar explosiones, sin realizar ataques personales, utilizar técnicas informáticas temiblemente destructoras, o en todo caso capaces de llevar a cabo operaciones para las cuales no se tiene un nombre (ni guerra ni terrorismo), que no se realizan ya en nombre de un Estado-nación y cuya «causa», en todos los sentidos de la palabra, es difícil de formalizar (causa teológica, étnica, socioeconómica, etc.). De ningún lado se cuestiona jamás una lógica de la soberanía (política, relativa al Estado-nación, de origen ella misma ontoteológico aunque más o menos secularizado en una parte, o puramente teológico y no secularizado en la otra). Ni del lado de los Estados-naciones y de las grandes potencias que tienen sede en el Consejo de Seguridad, ni del otro, ni *de los* otros lados, pues precisamente hay un número indeterminado de ellos. No hay duda de que todo el mundo señalará la existencia del Derecho Internacional (cuyos fundamentos, en mi opinión, pueden ser perfeccionados, revisados, y exigen una completa reestructuración, tanto conceptual como institucional). Pero este Derecho Internacional no se

respeta en ningún lugar. En cuanto una parte no lo respeta, las otras dejan de considerarlo respetable y lo traicionan a su vez. Los Estados Unidos e Israel no son los únicos países que desde hace tiempos se dan todas las libertades que consideran necesarias con respecto a las resoluciones de la ONU.

Para responder de manera más precisa a su pregunta, diría que los Estados Unidos no son tal vez el único blanco, ni siquiera el blanco central o final de la operación a la que se ha asociado el nombre de «Ben Laden», al menos por metonimia. Quizás se trata de provocar una situación militar y diplomática que desestabilice a algunos de los países árabes que se encuentran desgarrados entre una poderosa opinión pública (antinorteamericana, incluso antioccidental por mil razones que tienen que ver con una historia compleja, vieja de varios siglos, pero también, como consecuencia de la era colonial o imperial, con la miseria, la opresión y un adoctrinamiento ideológico y religioso), de una parte, y de otra, la necesidad de asentar su autoridad no democrática en una alianza diplomática, económica y militar con los EU. La lista la encabeza Arabia Saudita, país que sigue siendo el enemigo privilegiado de todo aquello que puede representar un «Ben Laden» (me sigo valiendo de este nombre como de una sinécdoque) o un Saddam Hussein. Ahora bien: Arabia Saudita (gran familia y gran potencia petrolera) alimenta todos los focos del fanatismo y hasta del «terrorismo» árabe-islámico en el mundo, al tiempo que mantiene su alianza con el «protector», el «cliente» y el «patrón» norteamericano. Ésta es una de las situaciones paradójicas, una vez más autoinmune, de lo que usted llamaba la «anarquía total»: el juego y el desplazamiento de las alianzas estratégicas petroleras entre los Estados Unidos (campeones declarados del ideal democrático, de los derechos humanos, etc.) y regímenes de quienes lo menos que se puede decir es que no responden a este modelo. Pero estos regímenes (puse el ejemplo de Arabia Saudita, pero habría que hablar tam-

bién del caso, por lo menos igualmente grave, de Pakistán) son también el enemigo o el blanco de quienes organizan el llamado «terrorismo internacional» contra los Estados Unidos y, virtualmente al menos, contra sus aliados. Eso forma más de un triángulo. Y en el torneo y el contorneo *(le tournoi et le tournoiement)* de los triángulos, es difícil discernir la motivación real de la alegación, el petróleo de la religión, lo político de lo económico o de la estrategia militar. Ciertamente, la diatriba de tipo «Ben Laden» contra el diablo norteamericano asocia en sus temas la perversión de la fe y la increencia, la violación de los lugares sagrados del Islam, la presencia militar cerca de La meca, el respaldo a Israel, la opresión de las masas árabe-musulmanas. Pero, aunque esta diatriba encuentre un eco innegable entre la población, e incluso entre los medios de comunicación del mundo árabe y musulmán, los gobiernos de esos Estados (a la mayoría de los cuales los derechos humanos y la democracia los preocupan tan poco como a Ben Laden) son prácticamente todos hostiles, en principio, en tanto «gobiernos», a la red «Ben Laden» y a su discurso. Se debe concluir entonces que «Ben Laden» emplea también su fuerza para desestabilizarlos...

Lo cual sería un objetivo clásico de los terroristas: desestabilizar y no obtener, desestabilizar la situación tal como se encuentra en el estado actual.

La estrategia más común consiste siempre en desestabilizar no solamente al enemigo principal y declarado, sino, simultáneamente, en una especie de confrontación cuasidoméstica, a los más cercanos. A veces incluso a sus aliados. Éste es otro efecto necesario del mismo proceso autoinmune. En todas las guerras, en todas las guerras civiles, en las guerras de partisanos o las guerras de liberación, la inevitable escalada conduce a atacar a los compañeros rivales no menos que al supuesto adversario principal. En la guerra de Argelia, entre 1954 y 1962,

las violencias de corte «fratricida» entre las diferentes fuerzas insurreccionales eran a veces tan graves como las que se daban entre ellas y las fuerzas coloniales francesas.

Razón de más para no considerar a todo lo que pertenece al Islam, o al «mundo» árabe-musulmán, como un «mundo», en todo caso como un conjunto homogéneo. Y el tomar en cuenta todas estas divisiones, diferencias y diferendos no constituye forzosamente un acto de guerra, como tampoco el procurar, de manera consecuente, que en este «mundo» árabe-musulmán (que no es un *mundo* ni un mundo *uno*) no predominen las corrientes que empujan hacia el fanatismo, hacia el oscurantismo armado hasta los dientes de tecnociencias modernas, hacia la violación de todo principio jurídico-político, hacia el desprecio cruel por los Derechos Humanos y por la democracia y hacia el irrespeto total por la vida. Hay que ayudar a lo que se llama Islam y a lo que se llama «árabe» a liberarse de estos dogmatismos violentos. Hay que ayudar a quienes luchan heroicamente *desde dentro* en este sentido. Y esto puede ser un asunto de política en el sentido estrecho tanto como de interpretación del Corán. ¡Cuando digo que hay que hacerlo por lo que se llama Islam y lo que se llama «árabe», doy a entender también que no hay que hacer menos en Europa, América, África y Asia!

Usted subrayó anteriormente el papel esencial que tienen las organizaciones internacionales y la necesidad de reforzar el respeto a las leyes internacionales. ¿Piensa usted que este terrorismo ligado a la organización Al-Queda y a Ben Laden cultiva un sueño político internacional?

Lo que me parece inaceptable en la «estrategia» (práctica, armada, ideológica, retórica, discursiva, etc.) del «efecto Ben Laden» no es solamente la crueldad, el desprecio por la vida, el desprecio por el derecho, el desprecio por las mujeres, etc., la utilización de lo peor de la modernidad tecnocapitalista al

servicio del fanatismo religioso. No: es sobre todo que esta acción y este discurso *no abren ningún futuro y en mi opinión no tienen ninguno.* Si queremos y podemos poner un poco de fe en la perfectibilidad del espacio público y del campo jurídico-político mundial, del «mundo» mismo, entonces no podemos esperar *nada bueno* por ese lado, según me parece. Lo que se propone, al menos implícitamente, es poner todas las fuerzas capitalísticas y tecnocientíficas modernas al servicio de una interpretación dogmática de la revelación islámica del Uno. Me parece que en el discurso «Ben Laden» no tiene ningún lugar nada de lo que se ha secularizado laboriosamente bajo las formas de lo «político», de la «democracia», del «Derecho Internacional» y hasta bajo la forma no teológica de la soberanía (suponiendo que se pueda secularizar totalmente o desteologizar el valor de soberanía, cosa de la cual no estoy seguro). Por eso, si en esta violencia desenfrenada y sin nombre tuviera que tomar partido en una situación binaria, yo lo tomaría. A pesar de mis reservas radicales con respecto a la política norteamericana, incluso europea, e incluso, con mayor amplitud, con respecto a la coalición «antiterrorista internacional», a pesar de todo, a pesar de todas las traiciones *de hecho,* a pesar de todas las infracciones contra la democracia, el Derecho Internacional, las instituciones internacionales que los Estados de esta «coalición» han fundado y respaldado hasta cierto punto, yo tomaría partido por el campo que deja, *en principio, en derecho,* una perspectiva abierta a la perfectibilidad, en nombre de lo «político», de la democracia, del Derecho Internacional, de las instituciones internacionales, etc. Incluso si este «en nombre de» no es todavía más que una alegación y un compromiso puramente verbal. Esta alegación misma, aun en su modo más cínico, permite todavía que resuene en ella una promesa invencible. Yo no la escucho del lado «Ben Laden», al menos no para «este mundo».

Me parece que usted pone todas sus esperanzas en la autoridad del Derecho Internacional.

Sí. En premier lugar, por imperfectas que sean, estas instituciones internacionales deberían ser respetadas, en sus deliberaciones y en sus resoluciones, por los Estados soberanos que hacen parte de ellas como miembros y que por consiguiente han suscrito sus cartas. Hace un momento recordé las infracciones graves de ciertos Estados «occidentales» contra estos compromisos. Estas infracciones provienen al menos de dos series de causas.

De una parte, sin duda, tales fallas tienen que ver con la estructura de los axiomas y de los principios de estos derechos y por consiguiente de las cartas y convenciones que los institucionalizan. Una reflexión (yo diría de tipo «deconstructor») debería, en mi opinión, sin menoscabarlos ni destruirlos, cuestionar y refundar esos axiomas y principios, refinarlos y universalizarlos sin fin, sin dejarse desanimar por las aporías con las que semejante trabajo se deberá encontrar necesariamente.

De otra parte, tales infracciones no se exponen, en el caso de Estados tan poderosos como los Estados Unidos o Israel (respaldado por los EU), a ninguna sanción disuasiva. La ONU no tiene ni la fuerza ni los medios para tales sanciones. Hay que hacer entonces todo lo que sea posible (tarea inmensa, temible y de largo aliento) para que, en la situación en que se encuentran estas instituciones, las infracciones actuales se sancionen efectivamente y para que una nueva organización verdaderamente las desincentive de antemano. Esto supone que una institución como la ONU (una vez modificada en su estructura y en su Carta: pienso sobre todo en el Consejo de Seguridad) disponga de una fuerza de intervención suficiente y no dependa más, para poner en ejecución sus decisiones, de Estadosnaciones ricos y poderosos, real o virtualmente hegemónicos, que pliegan el derecho a su fuerza o a sus intereses. A veces cínicamente.

No me engaño acerca del carácter aparentemente utópico del horizonte que trazo de este modo, el de una institución internacional del derecho o una corte internacional de justicia, etc., que dispongan de su propia fuerza autónoma. Aunque no considere al derecho como la última palabra de la ética, de la política o de lo que sea, aunque esta unidad de la fuerza y del derecho (exigida por el concepto mismo del derecho, como lo explicó bien Kant) sea no solamente *utópica* sino también *aporética* (ella implica que más allá de una soberanía de Estado nacional, incluso democrática —cuyos fundamentos ontoteológicos se deben deconstruir—, se reconstituya una nueva figura, no necesariamente estatal, de soberanía universal, de derecho absoluto que disponga de toda la fuerza autónoma que necesite[8]), insisto en pensar que lo que debe regir todas nuestras decisiones es esta fe en la posibilidad de esta cosa imposible y verdaderamente indecidible desde el punto de vista del saber, de la ciencia y de la conciencia.

Se podría decir que este ataque terrorista, de un lado, fue un ataque contra el principio de soberanía que los Estados Unidos tienen sobre su suelo y, de otro lado, constituyó un ataque contra el papel soberano que los Estados Unidos cumplen frente al mundo occidental, políticamente, económicamente, culturalmente. ¿Han desestabilizado estos dos ataques el concepto de soberanía, tal como ésta ha sido desarrollada por la tradición histórica de la modernidad occidental?

Lo que llaman los «terroristas», en este contexto, no son «los otros», los otros absolutos, aquellos a quienes nosotros, «occidentales», no podríamos comprender. No olvidemos que a menudo han sido formados, entrenados, hasta armados, desde hace tiempos, al estilo occidental, y de diversas formas, por un Occidente que fue quien inventó la palabra, la técnica y la política del «terrorismo» en el curso de su historia antigua y reciente. Luego hay que dividir, o en todo caso diferenciar, todos los «conjuntos» a los que quisiéramos atribuir la responsabili-

dad de este terrorismo. No son «los árabes» en general, ni el Islam, ni el Oriente Medio árabe-islámico. Cada uno de estos conjuntos es a la vez heterogéneo y está trabajado por tensiones, conflictos, contradicciones esenciales y, nuevamente, por procesos autodestructores, cuasisuicidas; en una palabra, autoinmunes. Lo mismo ocurre para «Occidente». Lo que, a mi juicio, cuenta mucho para el futuro (volveré sobre esto) es también una diferencia, incluso, hasta cierto punto y dentro de ciertos límites, una oposición entre los Estados Unidos (digamos más bien, de forma más honesta, para no ser demasiado injustos con la sociedad norteamericana, aquello que *domina* y *gobierna* en los Estados Unidos) y cierta Europa. Precisamente a propósito de los problemas de que hablamos. Pues la «coalición» que se acaba de formar alrededor de los EU sigue siendo frágil y heteróclita. Ella no es solamente occidental, y el «frente» sin frente de esta «guerra» sin guerra no opone a Occidente y a Oriente, ni al extremo Oriente (China acabó por unirse, a su manera, a la coalición), ni al Medio Oriente, en donde todos los países condenaron, con mayor o menor sinceridad, el terrorismo y se comprometieron a combatirlo. Algunos lo hacen de manera solamente retórica; otros, aportando un respaldo militar y logístico. En cuanto a los países europeos y la OTAN, su compromiso con la mencionada «coalición» es también muy complejo; es desigual de un país al otro, y las opiniones públicas están lejos de haber sido conquistadas para las iniciativas norteamericanas. La evolución de las alianzas, el acercamiento entre la Rusia de Putin y los EU de Bush, la solidaridad al menos parcial de China en el mismo combate: todo eso cambia la situación geopolítica, ayuda pero también complica el juego norteamericano, que tiene necesidad de todos esos acuerdos para actuar.

Lo que más esperanza me daría en medio de todos estos trastornos es una diferencia potencial entre una *nueva* cara de Europa y los Estados Unidos. Lo digo sin eurocentrismo. Es por

eso que hablo de una nueva cara de Europa. Sin renegar de su memoria, extrayendo de ella, al contrario, un recurso esencial[9], Europa aportaría una contribución esencial al futuro del Derecho Internacional de que hablaba hace un momento. Espero que «en Europa» haya «filósofos» capaces de medírsele a esta tarea (pongo comillas, pues esos filósofos de tradición europea no serán forzosamente filósofos profesionales, sino también juristas, políticos, ciudadanos, incluso no ciudadanos europeos; y porque podrán ser «europeos», estar «en Europa» sin vivir en ningún territorio de un Estado-nación de Europa sino encontrándose muy lejos de allí, ya que la distancia y el territorio no cuentan hoy como contaban en épocas anteriores). Pero persisto en nombrar a «Europa», aunque sea entre comillas, porque, en la vasta y paciente deconstrucción necesaria para la transformación que está por venir, la experiencia que Europa inauguró, en la época de las *Lumières*, de la *Aufklärung*, del *Illuminismo*, de la *Ilustración*, en cuanto a las relaciones entre lo político y lo teológico, o más bien lo religioso, sigue siendo sin duda desigual, inacabada, relativa, compleja, etc., pero habrá dejado en el espacio político europeo, en cuanto a la dogmática religiosa (no digo la religión o la fe[10], sino en cuanto a la autoridad de la dogmática religiosa sobre lo político), marcas absolutamente originales que no se encuentran ni en el mundo árabe, ni en el mundo musulmán, ni en el Lejano Oriente, ni siquiera (y éste es el punto más delicado) en la democracia norteamericana, en aquello que, *de hecho*, domina, no los principios, sino la realidad dominante de la cultura política norteamericana. Este último punto es complejo y delicado. No se trata de que esta «deconstrucción» filosófica opere contra alguna cosa que se llamarían «los Estados Unidos», sino contra lo que constituye hoy en día una cierta hegemonía norteamericana, lo cual en realidad domina y marginaliza algo de la propia historia de los Estados Unidos, algo que está también relacionado con esta extraña «Europa» de la Ilustración más o menos inacabada de que estoy hablando.

¿Qué papel le ve usted a la religión en ese contexto?

Hablamos de una extraña «guerra» sin guerra. A menudo tiene la forma, al menos aparente, de una confrontación entre dos grupos con una determinación religiosa muy fuerte. De un lado, la única gran potencia «democrática» de tipo europeo en el mundo que mantiene, por una parte, la pena de muerte en su sistema penal y, por otra, a pesar de la separación de principio entre el Estado y las religiones, una referencia bíblica (ante todo cristiana) fundamental en el discurso oficial de su política y de sus líderes políticos; el «*God bless America*», la referencia a los «*evildoers*» o al «*axis of evil*», y la primera consigna (retirada después) de «justicia infinita», evocan, entre tantos otros, algunos signos de ello. Al frente, del otro lado, un «enemigo» que se identifica como islámico, como islamismo integrista o fundamentalista, aunque no represente necesariamente al Islam auténtico y todos los musulmanes estén lejos de reconocerse en él. Así como todos los cristianos del mundo no se reconocerían en las profesiones de fe fundamentalmente cristianas de los Estados Unidos.

Estoy simplificando mucho pero esta simplificación, creo, nos proporciona los rasgos generales de una innegable situación general. Habría, entonces, una confrontación entre dos teologías políticas, por lo demás surgidas del mismo tronco, o del suelo común de una revelación que yo llamaría abrahámica. Es muy significativo que el epicentro, al menos metonímico, de todas estas «guerras» sea el enfrentamiento entre el Estado de Israel (otra «democracia» que no ha cortado el cordón umbilical con la autoridad religiosa, incluso étnico-religiosa, y que está respaldada de manera masiva, aunque muy compleja, por los Estados Unidos: pero no podemos reabrir aquí este difícil debate) y un Estado palestino virtual que no ha renunciado a inscribir el Islam como religión de Estado en la preparación de su Constitución y que se encuentra respaldado de manera masiva, aunque muy compleja, y a menudo perversa, por los Estados árabe-musulmanes.

Quisiera esperar que en «Europa», o en una cierta tradición moderna de Europa, habrá, al precio de una deconstrucción que aún se busca, la posibilidad de un discurso y de una política diferentes, de una forma de salir de este doble programa teológico-político. El «11 de septiembre» (cualquier cosa que se ponga bajo este título) habrá sido en ese caso a la vez una señal y un precio a pagar, precio ciertamente muy alto, sin redención ni salvación posibles para las víctimas, pero también una etapa importante de este proceso.

Usted le ve entonces un papel muy importante a Europa.

Yo lo deseo, pero no lo veo. No veo nada en los hechos que pueda dar lugar a una certeza o a un saber. Simplemente algunos signos para interpretar. Si hay responsabilidades por asumir y decisiones por tomar, responsabilidades y decisiones que merezcan estos nombres, ellas pertenecen al tiempo de un riesgo y de un acto de fe. Más allá del saber. Si yo decido porque *yo sé*, en los límites de lo que *yo sé* y *sé que se debe hacer*, entonces desarrollo un programa previsible y no hay ni decisión, ni responsabilidad, ni acontecimiento. En cuanto a lo que acabo de arriesgar a propósito de «Europa», digamos que estoy planteando algunas preguntas, en medio de una determinada noche y a partir de un determinado número de signos. Yo descifro, apuesto, espero. Si les pongo tantas comillas prudentes a todos esos nombres propios, comenzando por «Europa», es porque no estoy seguro de nada. Sobre todo no de Europa o de la comunidad europea *tal como ella existe* o se presenta *de facto*. Tiene que ver con pensar ese «tal vez» del que tanto hablé en *Politiques de l'amitié*, a propósito de la «democracia por venir».

Quedémonos por un momento con Europa tal como es ahora. ¿Cómo ve su función política y sus posibilidades de influencia reales?

En este momento los gobiernos francés y alemán tratan, tímidamente, de frenar un poco el apresuramiento o la precipi-

tación de los Estados Unidos, al menos frente a ciertas formas que podría tomar su «*war against terrorism*». Pero aquí se escucha muy poco a Europa. Las grandes cadenas de televisión no hablan sino de la alianza incondicional y afanosa de la Inglaterra de Tony Blair al lado de los EU. Francia debería hacer más y actuar mejor, me parece, por hacer oír una voz original. Pero se trata de un país pequeño, aunque disponga de una fuerza nuclear y de un voto en el Consejo de Seguridad. Mientras Europa no disponga de una fuerza militar unificada y suficiente para realizar intervenciones autónomas, motivadas, calculadas, discutidas, deliberadas en Europa, las premisas fundamentales de la situación actual no van a cambiar, y no nos vamos a acercar a la transformación a la cual aludía hace un momento (un nuevo Derecho Internacional, una nueva fuerza internacional puesta al servicio de nuevas instituciones internacionales, etc., un nuevo concepto, una nueva figura concreta de la soberanía, otros nombres, sin duda, para todas esas cosas que habrán de llegar).

No quisiera privilegiar demasiado la esfera jurídica, el Derecho Internacional y sus instituciones, aunque sí creo más que nunca en la importancia que tienen. Entre las instituciones internacionales que más cuentan hoy en día no está solamente la ONU, sino también el Fondo Monetario Internacional, el G8, etc. Pensemos en lo que ocurrió recientemente en Génova (durante la cumbre del G8), por ejemplo. Hubo quienes dijeron, de forma a la vez abusiva y verosímil, que entre las fuerzas que se movilizan hoy en día contra la globalización, de una parte, y el terrorismo internacional (en pocas palabras, «el 11 de septiembre»), de otra, había alianza objetiva, causa común y colusión de hecho, si no conspiración intencional. Se requieren esfuerzos inmensos para introducir aquí las distinciones necesarias (¡distinciones conceptuales y prácticas!), pero estos esfuerzos deberán todos tener en cuenta las contradicciones, es decir, las sobredeterminaciones autoinmunes sobre las que

tanto insisto. A pesar de su aparente origen en la biología, la genética o la zoología, estas contradicciones, así entendidas, tienen que ver más allá de lo pura y simplemente vivo. Aunque sólo sea porque llevan la muerte en la vida.

A mí me parece que el asunto de la soberanía internacional es muy complicado porque si se lleva al extremo el papel de las organizaciones internacionales y del Derecho Internacional, vamos a regresar a un modelo de Estado: un Metaestado, una metaley.

Se trata, en efecto, de un problema inmenso. Para mí, las grandes referencias para discutir aquí son Kant y Hannah Arendt. Ambos estaban a favor de un Derecho Internacional y a la vez excluían, e incluso condenaban, la hipótesis de un Superestado o de un gobierno mundial. No se trata, como ocurre hoy, de atravesar crisis más o menos provisionales de la soberanía para desembocar en un Estado mundial, en un Estado-mundo. Esta desestatización absolutamente nueva e inaudita nos llevaría a pensar, más allá de lo que Kant o Arendt formularon de manera determinada, en la nueva figura por venir de un último recurso, de una soberanía (digamos mejor, y más simplemente, pues ese nombre, «soberanía», sigue siendo muy equívoco, demasiado teológico-político: una fuerza o poder, una *cracia*), de una cracia aliada a, o incluso que forme una unidad con, no solamente el derecho sino también la justicia. Esto es lo que yo quisiera entender por «democracia por venir». «Democracia por venir» no quiere decir democracia futura que un día será «presente». La democracia jamás existirá en presente: no es presentable, y tampoco es una idea regulativa en el sentido kantiano. Pero *hay lo imposible* cuya promesa inscribe la democracia —que arriesga y debe arriesgar siempre con pervertirse en una amenaza—. Hay lo imposible, y lo imposible sigue siendo imposible en razón de la aporía del *demos*: éste es *a la vez, de una parte*, la singularidad incalculable de *cualquiera*, antes de todo «sujeto», el posible desleimiento social

de un secreto que hay que respetar, más allá de toda ciudadanía y de todo «Estado», incluso de todo «pueblo», y del estado actual de la definición del ser viviente como viviente «humano»; y, *de otra parte*, la universalidad del cálculo racional, de la igualdad de los ciudadanos ante la ley, el vínculo social del estar juntos, con o sin contrato, etc. Y este imposible que *hay* permanece imborrable. Es tan irreductible como nuestra exposición a lo que viene. Es la exposición (el deseo, la apertura, pero también el temor) que abre, que se abre, que nos abre al tiempo, a lo que viene a nosotros, a lo que ocurre, al acontecimiento. A la historia, si usted quiere, una historia que hay que pensar, no desde un horizonte teleológico, e incluso desde un horizonte sin más, sino de una manera totalmente distinta. Cuando digo «el imposible que hay», designo este otro régimen de lo «posible-imposible» que trato de pensar al cuestionar en toda clase de formas (por ejemplo, alrededor de los temas del don, del perdón, de la hospitalidad, etc.) o, si usted quiere, al tratar de «deconstruir» la herencia de los conceptos de «posibilidad», de «poder», de imposibilidad», etc. Pero no me puedo extender más sobre este punto aquí[11].

Entre todos los nombres de lo que se clasifica, de manera un tanto apresurada, en la categoría de los «regímenes políticos» (yo no creo que «democracia» designe finalmente un «régimen político»), el concepto recibido de democracia es el único que acoge la posibilidad de discutirse, de criticarse y de mejorarse indefinidamente a sí mismo. Si después de todo fuera un nombre de un régimen, sería el del único «régimen» que asume su propia perfectibilidad y, por consiguiente, su propia historicidad, y que responde de la manera más responsable posible, diría yo, por la aporía o la indecidibilidad en cuyo fondo sin fondo se decide de este régimen. Me doy cuenta perfectamente de que estas formulaciones son oscuras, pero si la democracia es también una cosa relativa a la razón por venir, esta razón sólo se puede presentar hoy, me parece, dentro de esta

penumbra. Sin embargo, percibo allí muchas conminaciones intratables.

¿Cuál es su posición sobre el concepto de globalización y qué relación hay entre globalización y cosmopolitismo?

En cuanto a la globalización, o a lo que yo prefiero llamar, en francés, y por razones que explico en otro lugar[12], la mundialización, la violencia del «11 de septiembre» quizás muestra, nuevamente, una serie de contradicciones. Estas contradicciones, por lo demás, están destinadas a permanecer; son aporías y pertenecen también, me parece, a esta fatalidad autoinmune cuyos efectos hemos estado registrando todo el tiempo. *En primer término,* la mundialización no ocurre en los lugares y en los momentos en que se dice que ocurre. *En segundo,* en todas partes en donde tiene lugar sin tener lugar, ocurre para lo mejor y para lo peor. Voy a tratar de precisar estos dos puntos.

1. *Ella no tiene lugar.* En la época de la llamada mundialización, en la época en que algunos están interesados en hablar de ella y en celebrar sus beneficios, sin duda la heterogeneidad de las sociedades humanas, las desigualdades sociales y económicas han sido más graves y más espectaculares (pues, en efecto, el espectáculo es más fácilmente «mundializable») que nunca antes en la historia de la humanidad. Mientras que el discurso en favor de la mundialización insiste en la transparencia que hacen posible las teletecnologías, la apertura de las fronteras y del mercado, la igualdad de oportunidades, etc., jamás ha habido en la historia de la humanidad, en cifras absolutas, tanta desigualdad, malnutrición, desastres ecológicos y epidemias rampantes (piénsese, por ejemplo, en el sida en África y en los millones de personas que dejamos morir allí ¡y que, por consiguiente, matamos!). Piénsese en el hecho de que menos del 5% de la humanidad tiene acceso a Internet, cuando en 1999 la mitad de los hogares norteamericanos la tienen y la

mayoría de los servidores son anglófonos. En momentos en que se anuncia un dichoso «fin del trabajo» (J. Rifkin), jamás ha habido tantas personas aplastadas por los condiciones de trabajo o, inversamente, privadas de un trabajo al que aspiran[13]. Sólo algunos países, y ciertas clases en ellos, se benefician plenamente del proceso de mundialización. Los países ricos, en el norte, acaparan los capitales y controlan los instrumentos de las decisiones económicas (G8, FMI, Banco Mundial, etc.). Si bien los autores organizados del atentado del «11 de septiembre» participan también de esta parte privilegiada de la llamada mundialización en curso (poder capitalístico, telecomunicación, tecnología avanzada, posibilidad de pasar por las fronteras, etc.), al menos pretendieron (abusivamente, sin duda, pero fue un abuso bien eficaz) actuar en nombre de los condenados de la mundialización, de todos aquellos que se sienten excluidos o perdedores, marginalizados, abandonados a la vera del camino, poseedores solamente de los medios del pobre en la época de la mundialización (la televisión, hoy en día, y este instrumento jamás es neutro) para asistir al espectáculo del enriquecimiento insolente de los demás. Habría que darles aquí un espacio especial a las culturas y las poblaciones islámicas en este contexto. En el transcurso de los últimos siglos, cuya historia habría que volver a estudiar con cuidado (ausencia de un período de Ilustración, colonialismo, imperialismo, etc.), se acumularon las premisas de una situación geopolítica cuyos efectos sentimos hoy, en primer lugar la paradoja de una marginalización y de una pauperización a un ritmo que es proporcional al crecimiento demográfico. Las poblaciones afectadas no están solamente privadas del acceso a lo que llamamos la democracia (en razón de la historia que acabo de evocar rápidamente); fueron incluso despojadas de las riquezas llamadas naturales que se encuentran en su suelo, el petróleo en Arabia Saudita, por ejemplo, o en Irak, o en la misma Argelia, el oro en África del Sur, y tantos otros minerales en otras partes. Fueron despo-

jadas tanto por los propietarios, es decir, por los vendedores, como por los explotadores y los clientes; en realidad, por el juego de alianzas o de transacciones más o menos pacíficas entre las dos partes. Estas riquezas «naturales» son en realidad los únicos bienes no virtualizables y no desterritorializables hoy en día, y allí se encuentra la causa de muchos de los fenómenos de los que estamos hablando. Con todas estas víctimas de la supuesta mundialización no se da el diálogo (verbal y pacífico). El recurso a la peor violencia se presenta a menudo como la única «respuesta» posible a los «oídos sordos». Tenemos mil ejemplos de ello en la historia moderna, mucho antes del «11 de septiembre». Es la lógica alegada por todos los terrorismos en las luchas de emancipación. Mandela explica bastante bien cómo, luego de años de lucha no violenta, su partido tuvo que decidirse, ante el rechazo al diálogo, a recurrir a las armas. La distinción entre el civil, el militar y el policía no tiene entonces ninguna pertinencia.

Desde este punto de vista, la mundialización no ha tenido lugar. Es un simulacro, un artificio o un arma retórica que disimula un creciente desequilibrio, una nueva opacidad, una no comunicación parlanchína e hipermediatizada, una acumulación masiva de riquezas, de medios de producción, de teletecnologías y de armamentos militares sofisticados, la apropiación de todo este poderío por parte de un pequeño número de Estados o de corporaciones internacionales. Su control es *a la vez* cada vez más fácil y cada vez más difícil. El poderío del que hay que apropiarse tiene tal estructura (casi siempre desterritorializable, virtualizable, capitalizable) que, en el momento mismo en que parece controlable por un pequeño número (de Estados, por ejemplo), se escapa para pasar a las manos de estructuras internacionales no estatales y tiende a diseminarse en el movimiento mismo de su concentración. El terrorismo del tipo «11 de septiembre» (rico, hipersofisticado, telecomunicador, anónimo y sin Estado asignable) forma parte de esta aparente contradicción.

2. Por el contrario, allí donde, según se cree, *la mundialización tiene lugar, ella ocurre para lo mejor y para lo peor.* Lo mejor: los discursos, los saberes, los modelos se transmiten mejor y más rápido. La democratización tiene allí más oportunidades. Los recientes movimientos de democratización en el este de Europa deben mucho, quizás casi todo, a la televisión, a la comunicación de modelos, normas, imágenes, mercancía informacional, etc. Las instituciones no gubernamentales son cada vez más numerosas y mejor conocidas o reconocidas. Véanse los esfuerzos para instalar un Tribunal Penal Internacional.

Usted habló de «cosmopolitismo». La cuestión es muy difícil. Progreso del cosmopolitismo, sí. Se lo puede celebrar, como todo acceso a la ciudadanía, en este caso a la ciudadanía del mundo. Pero la ciudadanía es también un límite, el del Estado-nación; y ya hemos enunciado nuestras reservas sobre el Estado-mundo. Inversamente, creo que habría que ver, más allá del viejo ideal cosmopolita grecocristiano (estoico, paulino, kantiano), cómo se anuncia una alianza o una solidaridad universal que se extienda más allá de la internacionalidad (de los Estados-naciones) y por consiguiente de la ciudadanía. Éste fue uno de mis temas en *Espectros de Marx* y en otros lugares. Siempre nos vemos llevados de nuevo a la misma aporía: ¿cómo decidir entre, *de una parte*, el papel positivo y saludable de la forma «Estado» (la soberanía del Estado-nación) y, por consiguiente, de la ciudadanía democrática, como protección contre las violencias internacionales (el mercado, la concentración mundial de capitales, así como la violencia «terrorista» y la diseminación de armamentos), y, *de otra parte*, los efectos negativos o limitativos de un Estado cuya soberanía sigue siendo una herencia teológica, que cierra sus fronteras a los no ciudadanos, monopoliza la violencia[14], controla sus fronteras, excluye o reprime a los no ciudadanos, etc.? Una vez más, el Estado es a la vez autoprotector y autodestructor, remedio y enfermedad. El *pharmakon* es otro nombre (un antiguo nombre) para

la lógica de lo autoinmune[15]. La podemos ver en la inevitable perversión de los avances tecnocientíficos (el dominio de lo viviente, la aviación, las nuevas teletecnologías de la información, el e-mail, Internet, la telefonía móvil, etc.), en armas de destrucción masiva, en «terrorismos» de todos los tipos. Perversión tanto más rápida cuanto el progreso en cuestión es ante todo un progreso en velocidad y ritmo. Entre los dos supuestos líderes guerreros, entre las dos metonimias «Ben Laden» y «Bush», la guerra de imágenes y de discursos va a un ritmo cada vez más rápido en todas las ondas, disimulando y extraviando cada vez con mayor rapidez la verdad que revela, imprimiendo siempre mayor aceleración al movimiento que substituye la revelación por la disimulación, y recíprocamente. Por consiguiente, lo peor y lo mejor. Lo peor, según parece, es también lo mejor. Esto es lo que es terrible, aterrador, aterrorizante; éste es, sobre la tierra, y más allá de todos los territorios, el último recurso de todos los terrorismos.

¿Qué relación hay entre la mundialización, como usted la llama, y la tolerancia?

Si, efectivamente, la palabra y el tema de la tolerancia están de regreso, tal vez es para acompañar a lo que de manera demasiado fácil y confusa se llama «el retorno de lo religioso». Lo que está en juego en toda esa violencia de la que hablamos tiene a menudo, en efecto, una apariencia religiosa. Hay otras cosas en juego, por supuesto: económicas, territoriales, étnicas, etc. Pero la religión, sin importar si sirve o no como disculpa, es una referencia mayor, de manera explícita y literal en el lado «Ben Laden», y de manera implícita, encubierta pero profunda y fundamental en el lado «Bush». La intolerancia, entonces. ¿Qué edad tiene este concepto? ¿Podemos aún formular la pregunta: «¿Qué es la tolerancia?» como lo hizo Voltaire desde la primera frase de su artículo del *Diccionario filosófico*? ¿Cómo se escribiría ese artículo hoy? ¿Quién lo escribiría, con y sin Voltaire?

Si queremos permanecer fieles al recuerdo de la Ilustración, si no debemos olvidar ciertos modelos ejemplares del combate contra la intolerancia, los cuales hacen parte de nuestra herencia, ¿no deberíamos hoy, precisamente por fidelidad, plantear de nuevo la pregunta por el concepto mismo de tolerancia, sin que eso equivalga a atacarlo? Con todo lo que lo ha marcado históricamente, ¿bastaría este concepto para inspirar, iluminar y guiar hoy en día nuestra resistencia contra las violencias desencadenadas a través del mundo (en condiciones que son, por una parte —pero ¿qué parte? es la pregunta ineluctable—, inéditas) contra todos quienes no respetan incondicionalmente ciertas ortodoxias? Todas estas persecuciones dogmáticas tienen el rostro de la intolerancia, ciertamente, pero ¿es eso suficiente para definirlas? Y la tolerancia, ese «atributo privilegiado de la humanidad» (Voltaire), ¿constituye lo esencial de lo que debemos oponerles?

Se trata, en efecto, una vez más, de la Ilustración, es decir, del acceso a la razón en un determinado espacio público, pero esta vez en unas condiciones que la tecnociencia y la mundialización económica o telemediática han transformado por completo: en el tiempo y *como espacio*, en los ritmos y las proporciones. Si los intelectuales, escritores, investigadores científicos, profesores, artistas y periodistas no se reúnen para levantarse, antes que cualquier otra cosa, contra estas violencias, su abdicación sería a la vez irresponsable y suicida.

Aunque no todas las figuras de la intolerancia (anatema, excomunión, censura, marginamiento, desfiguración, control, programación, expulsión, exilio, encarcelamiento, secuestro, amenaza de muerte, ejecución y asesinato, etc.) sean nuevas; aunque nunca hayan sido disociables del movimiento mismo de la cultura, de la tradición, de los procesos de legitimación, de las comunidades en general, en particular de las instituciones eclesiásticas o estatales, ¿no es acaso una de nuestras primeras responsabilidades (intelectuales, éticas y políticas, y más allá in-

cluso de las responsabilidades del sujeto-ciudadano de un Estado-nación particular o de tal o cual democracia) analizar a la vez las leyes de esta recurrencia y el surgimiento de lo que es nuevo e inédito? Sólo el tomar en cuenta de forma rigurosa esta novedad permitirá ajustar las reacciones y los actos de resistencia. Si bien para lograr esto nos toca hacer una especie de genealogía histórica del concepto de tolerancia; si bien nos toca celebrar, estudiar, enseñar los admirables ejemplos de todas las luchas contra la intolerancia, en Europa y en otros lugares, de Voltaire a Zola o a Sartre, pero también a tantos otros, etc.; si bien nos toca también inspirarnos en ellos y extraerles sus lecciones, una tarea no menos urgente consiste en intentar analizar aquello que hoy en día *ya no depende* de las mismas condiciones o de la misma axiomática. Un terremoto trastornó el paisaje en donde el ideal de la tolerancia asumió al menos una primera figura hace algunos siglos. Habría que analizar todas estas mutaciones: en la estructura del espacio público, en la interpretación de la democracia, de la teocracia y de sus relaciones respectivas con el derecho internacional (en su estado actual, en lo que lo lleva a transformarse y, por consiguiente, en lo que en él permanece como ampliamente por venir), en los conceptos de Estado-nación y de su soberanía, en la noción de ciudadanía, en la transformación del espacio público por los medios de comunicación, que sirven, pero a la vez amenazan, a la democracia, etc.

Me parece que nuestros actos de resistencia deben ser a la vez intelectuales y políticos. Debemos unir nuestras fuerzas para tener peso, para ejercer presiones, organizar respuestas, etc., para hacerlo a escala internacional y en formas novedosas, pero sin dejar nunca de analizar y discutir los fundamentos mismos de nuestra responsabilidad, sus discursos, sus herencias, sus axiomas. El concepto de tolerancia es un ejemplo importante de esto.

El artículo «Tolerancia» en el *Diccionario filosófico* es un *tour de force*, algo así como un fax para el siglo XVIII. Gran riqueza de

ejemplos y de análisis históricos. Muchos axiomas y principios para meditar hoy, palabra por palabra. Pero también ¡cuántas preguntas plantearía ese mensaje! ¡Y con cuánta cautela, me parece, deberíamos interpretar su legado! A cada frase me siento inclinado a decir «sí y no», «sí pero no», «sí, aunque, no obstante...», etc., y a actuar, en consecuencia, de manera muy distinta a como hacían los apóstoles cristianos, los discípulos y los cuáqueros: «Los apóstoles y los discípulos», dice Voltaire, «juraban por sí y por no; los cuáqueros no juran de ninguna otra forma». La palabra «tolerancia» está ante todo marcada por una guerra de religiones entre cristianos, o entre cristianos y no cristianos. La tolerancia es una virtud *cristiana* y, en este caso, *católica*. El cristiano debe tolerar al no cristiano, pero, sobre todo, el católico debe dejar vivir al protestante. Hoy en día, como se tiene la fuerte impresión de que la alegación religiosa se encuentra en el corazón de la violencia (sigo diciendo, de manera deliberadamente general, «violencia», usted entiende, para evitar las palabras equívocas y confusas de «guerra» y de «terrorismo»), se recurre a la buena y vieja palabra «tolerancia»: que los musulmanes acepten vivir con judíos y cristianos, que los judíos acepten vivir con musulmanes, que los creyentes acepten tolerar a los «infieles» o a los *non-believers* (esta es la palabra que utiliza «Ben Laden» para denunciar a sus enemigos, en primer término a los norteamericanos). La paz consistiría en la cohabitación tolerante. En los Estados Unidos se hace todo lo posible (y más les vale hacerlo, cualquiera que sea la motivación) para no identificar al enemigo como el extranjero religioso, el musulmán. Se repite, esencialmente, lo siguiente: «No luchamos contra el Islam; las tres religiones monoteístas siempre han enseñado la tolerancia, etc.». Se sabe que esto es bastante inexacto, pero no importa; es mejor decir esto que lo contrario. Estas declaraciones oficiales de tolerancia obedecen también a una estrategia: hay muchos, hay cada vez más musulmanes en América del Norte y en Europa; por

consiguiente, hay que calmarlos, asegurarse de su respaldo, disociarlos del «terrorismo», dividir el campo adversario. Eso es justo y propio de una causa justa. Sin dejar de preferir las manifestaciones de tolerancia a las manifestaciones de intolerancia, mantengo sin embargo cierta reserva hacia la palabra «tolerancia» y hacia el discurso que ella organiza. Es un discurso de raíces religiosas, que se tiene por lo regular del lado del poder, siempre como una especie de concesión condescendiente...

Usted interpreta la tolerancia como una forma de caridad.

Por supuesto: la tolerancia es *ante todo* un acto de caridad. Caridad cristiana, por consiguiente, incluso si puede parecer que judíos o musulmanes se apropian de ese lenguaje. La tolerancia está siempre del lado de «la razón del más fuerte»; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa...

¿Estaría usted de acuerdo con alguien que le dijera que la tolerancia es una condición de la hospitalidad?

Precisamente, no. La tolerancia es el inverso de la hospitalidad. En todo caso, es su límite. Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de «mi casa» *(chez moi)*, de mi soberanía, de mi «yo puedo» (mi territorio, mi casa, mi lengua, mi cultura, mi religión, etc.). Al sentido religioso cuyo origen acabamos de recordar hay que añadir una connotación biológica, genética u organicista. En Francia se llama «umbral de tolerancia» al límite más allá del cual no es decente pedir a la comunidad nacional que acoja un número mayor de extranjeros, de trabajadores inmigrantes, etc. François Mitterrand utilizó malhadadamente una vez esta expresión («umbral de to-

ejemplos y de análisis históricos. Muchos axiomas y principios para meditar hoy, palabra por palabra. Pero también ¡cuántas preguntas plantearía ese mensaje! ¡Y con cuánta cautela, me parece, deberíamos interpretar su legado! A cada frase me siento inclinado a decir «sí y no», «sí pero no», «sí, aunque, no obstante...», etc., y a actuar, en consecuencia, de manera muy distinta a como hacían los apóstoles cristianos, los discípulos y los cuáqueros: «Los apóstoles y los discípulos», dice Voltaire, «juraban por sí y por no; los cuáqueros no juran de ninguna otra forma». La palabra «tolerancia» está ante todo marcada por una guerra de religiones entre cristianos, o entre cristianos y no cristianos. La tolerancia es una virtud *cristiana* y, en este caso, *católica*. El cristiano debe tolerar al no cristiano, pero, sobre todo, el católico debe dejar vivir al protestante. Hoy en día, como se tiene la fuerte impresión de que la alegación religiosa se encuentra en el corazón de la violencia (sigo diciendo, de manera deliberadamente general, «violencia», usted entiende, para evitar las palabras equívocas y confusas de «guerra» y de «terrorismo»), se recurre a la buena y vieja palabra «tolerancia»: que los musulmanes acepten vivir con judíos y cristianos, que los judíos acepten vivir con musulmanes, que los creyentes acepten tolerar a los «infieles» o a los *non-believers* (esta es la palabra que utiliza «Ben Laden» para denunciar a sus enemigos, en primer término a los norteamericanos). La paz consistiría en la cohabitación tolerante. En los Estados Unidos se hace todo lo posible (y más les vale hacerlo, cualquiera que sea la motivación) para no identificar al enemigo como el extranjero religioso, el musulmán. Se repite, esencialmente, lo siguiente: «No luchamos contra el Islam; las tres religiones monoteístas siempre han enseñado la tolerancia, etc.». Se sabe que esto es bastante inexacto, pero no importa; es mejor decir esto que lo contrario. Estas declaraciones oficiales de tolerancia obedecen también a una estrategia: hay muchos, hay cada vez más musulmanes en América del Norte y en Europa; por

consiguiente, hay que calmarlos, asegurarse de su respaldo, disociarlos del «terrorismo», dividir el campo adversario. Eso es justo y propio de una causa justa. Sin dejar de preferir las manifestaciones de tolerancia a las manifestaciones de intolerancia, mantengo sin embargo cierta reserva hacia la palabra «tolerancia» y hacia el discurso que ella organiza. Es un discurso de raíces religiosas, que se tiene por lo regular del lado del poder, siempre como una especie de concesión condescendiente...

Usted interpreta la tolerancia como una forma de caridad.

Por supuesto: la tolerancia es *ante todo* un acto de caridad. Caridad cristiana, por consiguiente, incluso si puede parecer que judíos o musulmanes se apropian de ese lenguaje. La tolerancia está siempre del lado de «la razón del más fuerte»; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro un lugar en mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa...

¿Estaría usted de acuerdo con alguien que le dijera que la tolerancia es una condición de la hospitalidad?

Precisamente, no. La tolerancia es el inverso de la hospitalidad. En todo caso, es su límite. Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de «mi casa» *(chez moi)*, de mi soberanía, de mi «yo puedo» (mi territorio, mi casa, mi lengua, mi cultura, mi religión, etc.). Al sentido religioso cuyo origen acabamos de recordar hay que añadir una connotación biológica, genética u organicista. En Francia se llama «umbral de tolerancia» al límite más allá del cual no es decente pedir a la comunidad nacional que acoja un número mayor de extranjeros, de trabajadores inmigrantes, etc. François Mitterrand utilizó malhadadamente una vez esta expresión («umbral de to-

lerancia») como una advertencia autojustificadora: más allá de cierto número de extranjeros, de inmigrantes que no comparten nuestra nacionalidad, nuestra lengua y nuestras costumbres, había que atenerse a que se presentaran fenómenos de rechazo casi orgánicos e irreprimibles. Fenómenos naturales, para decirlo brevemente. En esa época denuncié, en un artículo para *Libération*, esta retórica organicista y la política «naturalista» que trataba de justificar. Es cierto que Mitterrand corrigió en seguida este lenguaje, que él mismo consideró desafortunado. Pero la palabra tolerancia alcanzaba ya entonces su límite: se acepta al extranjero, al otro, al cuerpo extraño, *up to a certain point* [hasta cierto punto], en condiciones muy limitativas. La tolerancia es una hospitalidad condicional, circunspecta y prudente.

¿Entonces la tolerancia es el permiso de sobrevivir?

Por supuesto, más vale una tolerancia limitada que una intolerancia absoluta. Pero la tolerancia sigue siendo una hospitalidad escrutada, sometida a vigilancia, avara, celosa de su soberanía. Digamos que, en el mejor de los casos, forma parte de lo que yo llamo hospitalidad condicional, la que practican generalmente los individuos, las familias, las ciudades o los Estados. Se ofrece hospitalidad con la condición de que el otro observe nuestras reglas, nuestras normas de vida, incluso nuestra lengua, nuestra cultura, nuestro sistema político, etc. Éstos son el sentido corriente y la práctica común de la hospitalidad, aquella que da lugar, bajo ciertas condiciones, a usos regulados, a leyes, a convenciones a escalas nacionales e internacionales, incluso, como dice Kant en un texto célebre, «cosmopolitas»[16]. Pero la hospitalidad pura o incondicional no consiste en una *invitación* («yo te invito, yo te acojo en *mi casa [chez moi]* con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas de mi territorio, según mi lengua, mi tradición, mi memoria», etc.). La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad *misma* se

abre, está de antemano abierta, a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como *visitor* absolutamente extraño, no identificable e imprevisible *al llegar*, un enteramente otro. Llamemos a esta hospitalidad de *visitación* y no de *invitación*. La visita puede ser muy peligrosa, no hay que ocultarlo; pero una hospitalidad sin riesgo, una hospitalidad garantizada por una póliza de seguro, una hospitalidad protegida por un sistema de inmunidad contra el totalmente otro, ¿es una hospitalidad verdadera? Aunque es cierto, digámoslo una vez más, que el levantamiento de la inmunidad que me protege del otro puede acarrear un riesgo de muerte.

Una hospitalidad incondicional es, ciertamente, prácticamente imposible de vivir; uno no puede en todo caso, por definición, organizarla. Lo que llega llega, lo que ocurre ocurre, y éste es en el fondo el único acontecimiento digno de este nombre. Y soy consciente de que ese concepto de la hospitalidad pura no puede tener ningún estatus jurídico o político. Ningún Estado puede inscribirlo en sus leyes. Pero sin el pensamiento, al menos, de esta hospitalidad pura e incondicional, de la hospitalidad *misma*, no tendríamos ningún concepto de la hospitalidad en general, no podríamos ni siquiera determinar ninguna norma de la hospitalidad condicional (con sus ritos, su estatus jurídico, sus normas, sus convenciones nacionales o internacionales). Sin este pensamiento de la hospitalidad pura (pensamiento que también es, a su manera, una experiencia) no habría ni siquiera la idea del otro, de la alteridad del otro, es decir, de aquel o aquella que entra en nuestra vida sin haber sido invitado. No tendríamos siquiera la idea del amor o del «vivir juntos» con el otro en un «vivir juntos» *(vivre ensemble)* que no se inscribe en ninguna totalidad, en ningún conjunto *(ensemble)*. La hospitalidad incondicional, que no es aún ni jurídica ni política, es sin embargo la condición de lo político y de lo jurídico. Por las mismas razones, no estoy seguro de que sea ética, en la medida en que ni siquiera depende de una decisión. Pero ¿qué sería una ética sin hospitalidad?[17]

Paradoja, aporía: estas dos hospitalidades son a la vez heterogéneas e indisociables. Heterogéneas: no se pasa de la una a la otra sino mediante un salto absoluto, un salto más allá del saber y del poder, de la norma y de la regla. La hospitalidad incondicional es trascendente a la mirada de lo político, de lo jurídico, incluso de lo ético. Pero (y ésta es la indisociabilidad) yo no puedo abrir la puerta, exponerme a la llegada del otro y darle cualquier cosa sin hacer esta hospitalidad efectiva, sin dar concretamente *alguna cosa determinada.* Esta determinación debe reinscribir entonces lo condicional en unas condiciones. Si no, no da nada. Lo que permanece incondicional o absoluto (*unbedingt,* si usted quiere) amenaza con no ser nada si no hay unas condiciones (*Bedingungen*) que hagan de ello alguna cosa (*Ding, thing*). Las responsabilidades (políticas, jurídicas, éticas) tienen su lugar, si tienen lugar, en esta transacción, cada vez única como un acontecimiento, entre estas dos hospitalidades, la incondicional y la condicional.

El hecho de que estos dos polos sean a la vez heterogéneos e indisociables es, filosóficamente, muy difícil de pensar. ¿Cómo puede asimilarlo el discurso político? ¿Es el ideal moderno del cosmopolitismo la solución?

La idea del cosmopolitismo responde a una tradición muy antigua que se remonta, como lo notamos antes, tanto a San Pablo, en su Epístola a los Efesios, como a los estoicos o a Kant, quien, en su breve tratado *La paz perpetua,* explica por qué hay que renunciar sin duda a la idea de una «república mundial» (*Weltrepublik*) pero no a «la idea de un derecho cosmopolita» que no tiene nada de una «representación fantasiosa y extravagante del derecho» (*keine phantastische und überspannte Vorstellung des Rechts*)». Éste sería, por el contrario, la condición para acercarse continuamente a la paz perpetua. Pero si bien hay que cultivar, en efecto, el espíritu de esta tradición (como creo que lo hacen la mayoría de las instituciones internacionales

desde la Primera Guerra Mundial), debemos, con el fin de ajustarlas a nuestro tiempo, comenzar por cuestionar los límites que les asignan, de manera determinante, los discursos ontoteológicos, filosóficos y religiosos en los cuales está formulado este ideal cosmopolítico. Se trata de una tarea inmensa que ni siquiera tenemos el tiempo de esbozar aquí[18]. Lo que yo llamo «democracia por venir» desbordaría los límites del cosmopolitismo, es decir, de una ciudadanía del mundo. Concordaría con aquello que deja «vivir juntos» a vivientes singulares (sin importar quiénes) cuando aún no están definidos por una ciudadanía, es decir, por su condición de «sujetos» de derecho de un Estado y miembros legítimos de un Estado-nación, por más que se trate de una confederación o de un Estado mundial. Se trataría, en suma, de una alianza más allá de lo «político» tal como ha sido determinado siempre (privilegio acordado al Estado o a la pertenencia ciudadana en una nación ligada a un territorio, etc., incluso si, como lo recuerda Schmitt, el Estado no es la única forma de lo político). Esto no entraña una despolitización: todo lo contrario; pero exige con seguridad otro pensamiento y otra aplicación de los conceptos de lo «político» y del «mundo», que no sea el «cosmos». Dicho lo anterior, como todo esto estará por mucho tiempo fuera de alcance, yo creo que hay que hacer todo lo posible para extender el ejercicio de la ciudadanía en el mundo: demasiados hombres y mujeres están privados de ella de muchas maneras. Cuando no se les niega el título de ciudadanos, se limitan masivamente los «derechos del hombre y del ciudadano» a los que pueden aspirar.

Me parece que esta deconstrucción del concepto de cosmopolitismo implica una deconstrucción de la idea de Estado.

El cosmopolitismo clásico supone una forma de soberanía estatal, algo así como un Estado mundial, cuyo concepto puede ser teológico-político o secular (es decir, por su filiación,

todavía secretamente teológico-político). Yo no creo que una deconstrucción, si quiere ser tan consecuente como le sea posible, deba oponerse frontal y unilateralmente al Estado. En numerosos contextos que habría que determinar, el Estado sigue siendo la mejor protección contre múltiples fuerzas y peligros. Y él puede asegurar la ciudadanía de la que hablábamos. Las responsabilidades que hay que asumir en lo que se refiere al Estado son entonces en cada caso diferentes, según los contextos, y reconocerlo no implica ningún relativismo. Pero a la larga estas transacciones necesarias no deben interrumpir una deconstrucción de la forma-Estado que, algún día, no debería ser ya la última palabra de lo político. Este movimiento de «deconstrucción» no ha esperado a que se hable de «deconstrucción»; está en marcha desde hace tiempos y durará mucho tiempo. No tomará la forma de una supresión del Estado soberano, un buen día, en un instante determinado, sino que pasará por una larga serie de convulsiones y de transformaciones aún imprevisibles, por formas aún inéditas de compartir y limitar la soberanía. Se ha aceptado desde hace mucho la idea, e incluso la puesta en práctica, de un reparto, es decir, de una limitación de la soberanía. Ahora bien: una soberanía divisible o compartida es ya contradictoria con el concepto puro de soberanía. Bodin, Hobbes y otros recuerdan que la soberanía debe ser y permanecer siempre indivisible. La deconstrucción de la soberanía, entonces, ya comenzó, y no tendrá fin, pues no se puede ni se debe renunciar, pura y simplemente, al valor de la autonomía, de la libertad, pero tampoco del poder o de la fuerza, que son inseparables de la idea misma de derecho. ¿Cómo conciliar la *auto-nomía* incondicional (fundamento de la moral pura, de la soberanía del sujeto, del ideal de emancipación, de la libertad, etc.) y la *hetero-nomía*, a propósito de la cual recordaba yo que se imponía a toda hospitalidad incondicional digna de ese nombre, a toda recepción del otro en tanto otro? La decisión, si es que la hay, es siempre decisión

del otro, como intenté demostrarlo en otro lugar[19]. La responsabilidad de una decisión, si es que la hay y si se debe responder por ella, se reduce cada vez más, de manera irreductiblemente singular, sin programa normativo, sin saber asegurado, a una transacción entre el imperativo de autonomía y el imperativo de heteronomía. Ambos son igualmente imperiosos.

Hemos hablado de tolerancia, de hospitalidad y de cosmopolitismo. ¿Cómo ve usted el problema de los Derechos Humanos? ¿Cuál es la relación entre la noción de derecho y la de hospitalidad? Un derecho presupone alguien que se vale de él frente a otro, y más precisamente en un contexto social, en una comunidad organizada. Si el concepto de Estado, que es el concepto de una comunidad organizada jurídicamente, ya no es la última palabra de lo político, ¿cómo va a mantener usted la idea de Derechos Humanos?

Hoy en día, y cada vez con mayor frecuencia, es por el contrario en nombre de los Derechos Humanos y de su universalidad que se cuestiona la autoridad soberana del Estado, que se instalan cortes penales internacionales, que nos alistamos a juzgar jefes de Estado o de ejércitos sustrayéndolos a la justicia de su Estado. Los conceptos de crimen contra la humanidad y de crimen de guerra no pertenecen ya a la competencia de justicias nacionales y de Estados soberanos. Al menos en principio. Usted conoce los terribles problemas que hay actualmente a este respecto.

Ahora más que nunca hay que mantenerse del lado de los Derechos Humanos. *Necesitamos los Derechos Humanos. Los necesitamos*, lo cual quiere decir que hay una carencia, un defecto: los Derechos Humanos jamás son suficientes. Lo cual basta para recordarnos que ellos no son naturales. Tienen una historia —reciente, compleja, incompleta—. Desde la Revolución Francesa y las primeras declaraciones hasta la posterior a la Segunda Guerra Mundial, los Derechos Humanos no han dejado de enriquecerse, de especificarse, de determinarse (derechos de

la mujer, derechos de la infancia, derecho al trabajo, derecho a la educación, Derechos Humanos más allá de los «Derechos del Hombre y del Ciudadano», etc.). Para tomar en cuenta de manera afirmativa esta historicidad y esta perfectibilidad, jamás debemos dejar de cuestionar, de la manera más radical que se pueda, todos los conceptos involucrados: la humanidad del hombre (lo «propio del hombre», lo cual plantea el asunto de los seres vivos no humanos, así como el de la historia de conceptos o performativos jurídicos recientes tales como «crimen contra la humanidad», etc.), lo mismo que el concepto mismo de derecho, y hasta el concepto de historia.

Pues la justicia no termina en el derecho[20]. Ni siquiera en los deberes que, de manera totalmente paradójica, «deben», «deberían» llevarse más allá de la obligación y de la deuda. En otro lugar trato de mostrar que la ética pura comienza más allá del derecho, del deber y de la deuda. Más allá del derecho, eso es fácil de entender. Más allá del deber, es casi impensable. Recuerde lo que dice Kant: una acción moral no debe solamente ser «conforme al deber» *(Pflichtmässig)*, sino que debe ser llevada a cabo «por deber» *(eigentlich aus Pflicht)*, «por puro deber» *(aus reiner Pflicht)*. Una vez que se sigue a Kant hasta ahí, como sin duda hay que hacerlo, aún queda por dar un salto necesario. Si yo actúo por puro deber, *porque debo*, porque se trata de una deuda que tengo que pagar, pues bien, todavía quedan dos límites que manchan la eticidad pura, o la pura moralidad.

1. *De una parte*, yo subordino mi acción a un saber (se supone que yo sé qué es este deber en cuyo nombre debo actuar). Ahora bien: una acción que se contenta con obedecer a un saber no es más que una consecuencia calculable, la aplicación de una norma y de un programa. No involucra ninguna decisión ni ninguna responsabilidad dignas de ese nombre.

2. *De otra parte*, al actuar por puro deber yo cancelo una deuda y cierro así el círculo económico de un intercambio, sin exce-

der en nada una totalización o una reapropiación que el don, la hospitalidad, el acontecimiento mismo deberían desbordar. Se debe entonces deber más allá del deber, se debe ir más allá del derecho, de la tolerancia, de la hospitalidad condicional, de la economía, etc. Pero ir más allá no quiere decir desacreditar aquello que se desborda. De ahí la dificultad de la transacción responsable entre estos dos órdenes o, más bien, entre el orden y su «más allá». De ahí todas esas aporías, de ahí la fatalidad del riesgo autoinmune.

Eso se parece a una idea regulativa, aunque yo sé muy bien que a usted no le gustaría esta expresión...

Es cierto. Sin embargo, mis reservas no son objeciones frontales. Son reservas, justamente. A falta de algo mejor (si es que se puede decir «a falta de algo mejor» a propósito de una idea regulativa), la idea regulativa es quizás una última reserva. Aunque este último recurso puede amenazar con convertirse en una excusa, mantiene cierta dignidad; y yo no juraría que jamás voy a ceder a él.

Mis reticencias serían, en pocas palabras, de *tres clases.* Algunas se refieren primero al uso ya corriente y nada riguroso que se hace de esta noción de idea regulativa, fuera de su código estrictamente kantiano. En ese caso la idea regulativa sigue estando en el orden de lo *posible,* un posible ideal sin duda, que remite al infinito pero que participa de lo que, al término de una historia infinita, pertenecería aún al ámbito de lo posible, de lo virtual y de la potencia, de lo que está en el poder de alguien, de algún «yo puedo» alcanzar, en teoría y bajo una forma que no está exenta de todo fin teleológico.

A lo cual yo opondría, *en primer lugar,* todo lo que coloqué hace un rato bajo el título de lo im-posible, de lo que debe permanecer (de manera no negativa) extraño al orden de mis posibles, al orden del «yo puedo», al orden de lo teórico, de lo descriptivo, de lo constativo y de lo performativo (en tanto este último implica aún un poder del «yo» garantizado por conven-

ciones que neutralizan lo evencial puro del acontecimiento). Es lo que sugería hace un momento al hablar de la heteronomía, de la ley que viene del otro, de la responsabilidad y de la decisión del otro: del otro en mí más grande y más antiguo que yo. Este im-posible no es privativo. No es lo inaccesible, no es lo que yo puedo diferir indefinidamente: se me anuncia, se me funde encima, me precede y me agarra *aquí y ahora*, de forma no virtualizable, en acto y no en potencia. Me viene desde lo alto, en forma de una conminación que no espera en el horizonte, que no me deja en paz y no me autoriza jamás a dejar para más tarde. Esta urgencia no se deja *idealizar*, lo mismo que el otro en tanto otro. Este im-posible no es, pues, una *idea* (regulativa) o un *ideal* (regulador). Es lo más innegablemente *real* que existe. Como el otro. Como la diferencia irreductible y no reapropiable del otro.

En segundo lugar, la responsabilidad de lo que queda por decidir o por hacer (en acto) no puede consistir en seguir, aplicar, hacer efectiva una norma o una regla. Cuando hay una regla determinable yo sé lo hay que hacer, y, como ese saber hace la ley, la acción sigue al saber como una consecuencia calculable: se *sabe* qué camino tomar, sin más vacilaciones; la decisión no decide, se despliega con el automatismo que atribuimos a las máquinas. No hay lugar para ninguna justicia, ninguna responsabilidad (jurídica, política, ética, etc.).

En fin, *en tercer lugar*, si volvemos al sentido más estricto que daba Kant al uso *regulador* de las ideas (por oposición a su uso *constitutivo*), para pronunciarse y, sobre todo, para apropiarse este tema habría que suscribir toda la arquitectónica y toda la crítica kantiana. Yo no puedo hacer esto, ni decidir hacerlo seriamente aquí. Para ello se debería al menos interrogar lo que Kant llamaba «el interés diverso de la razón»[21], el *imaginario* (el foco imaginario, *focus imaginarius*, hacia donde tienden y convergen todas las líneas que dirigen las reglas del entendimiento —el cual no es la razón—, y de este modo se le *acercan* indefinidamente), la *ilusión* necesaria y que no en-

gaña necesariamente, la figura del acercamiento o de la aproximación *(zu nähern)* que tiende indefinidamente hacia las reglas de la universalidad, y sobre todo el uso indispensable del «como si» *(als ob)*[22]. No podemos tratar de esto ahora, pero puede usted imaginar con cuánta circunspección me apropiaría, siendo muy riguroso, esta idea de idea regulativa. No olvidemos (ya que hemos hablado tanto de mundo y de mundialización) que la idea misma de mundo es una *idea regulativa* para Kant[23], la segunda, situada entre otras dos ideas que permanecen como dos formas de soberanía, si se me permite decirlo: entre «yo mismo» *(ich selbst)*, en tanto alma o naturaleza pensante, y Dios.

Éstas son algunas razones para que yo, sin renunciar jamás a la razón y a cierto «interés de la razón», dude mucho para utilizar la expresión «idea regulativa» cuando hablo de por-venir o de democracia por venir.

En ese sentido, usted sigue a Kierkegaard.

Sin duda, como siempre. Pero un Kierkegaard que no sería necesariamente cristiano; imagínese lo difícil que es pensarlo. En otra parte ya había tratado de explicarme sobre esto[24]. Todavía actúo *como si* suscribiera los *como si* de Kant (cosa que no logro hacer) o *como si* Kierkegaard me ayudara a pensar más allá de su propio cristianismo, *como si* en el fondo él no quisiera saber que no era cristiano o negara no saber qué significa ser cristiano (por lo demás, yo no consigo creer esto, no consigo creer en general, lo que se llama creer).

Pero lo que hace imposible, impracticable, la regla de una entrevista como ésta es una ley del género, la cual nos ordena actuar siempre *como si*: como si todo aquello de lo que hablamos de forma casi espontánea no hubiera sido ya abordado en otro lugar, por otros o por nosotros mismos, en escritos ya publicados y con argumentos más elaborados. Como ve, a cada instante yo creo que debo hacer como si respetara y al mismo tiempo traicionara nuestro contrato.

Deconstruir el terrorismo: Derrida

(Traducido del inglés por J. J. Botero)

Mientras que la obra de Habermas ha sido casi exclusivamente sobre filosofía social y política, Derrida ha estado contribuyendo desde el comienzo a un amplio espectro de ámbitos filosóficos: de la filosofía de la literatura a la lingüística, de la filosofía de la historia a la ética y la política. Sus puntos de vista éticos y políticos están contenidos en diversos tratados que comenzaron a aparecer en la década de 1980. Por esta razón se cree a menudo que Derrida llegó a estos temas tardíamente, quizás como ocurrió con Locke, Kant, Spinoza y Hegel, para quienes las discusiones sobre ética y política sólo se volvieron centrales en la segunda mitad de sus carreras. Pero se trata sólo de una impresión, pues Derrida ha estado sosteniendo implícitamente consideraciones éticas y políticas durante todo el tiempo que ha estado escribiendo. La razón de que haya sido difícil detectar su contribución a estos ámbitos antes de que la presentara de una manera más explícita y sistemática es que, desde muy temprano, Derrida transformó la perspectiva de estas disciplinas en tal grado que a menudo sus lectores ni siquiera las reconocían. «Deconstrucción» es el nombre que Derrida le dio a dicha transformación.

La deconstrucción busca desmontar y desmantelar todo discurso que se presente como una «construcción»[1]. Dado que la filosofía es acerca de ideas, creencias y valores construidos dentro de un esquema conceptual[2], lo que se deconstruye es la forma como ellos se sostienen mutuamente en un esquema dado. A diferencia de lo que sucede con un método general o con

un procedimiento analítico, la deconstrucción es un tipo de intervención altamente individualizado, dirigido a desestabilizar las prioridades estructurales de cada construcción particular. La razón para que Derrida busque desestabilizar en lugar de, digamos, consolidar, es que le parece que las construcciones filosóficas dependen irreflexivamente de oposiciones netas y pares conceptuales irreductibles: espiritual y material, universal y particular, eterno y temporal, macho y hembra son sólo algunos ejemplos. Estos pares conceptuales muestran una doble dificultad: por un lado, como resultado de su extrema rigidez, todo lo que no se ajuste perfectamente a sus relaciones de oposición tiende a ser marginalizado e incluso suprimido; por otro lado, estas oposiciones imponen un orden jerárquico. Por ejemplo, en el marco platónico que posteriormente adoptó el pensamiento cristiano, la verdad y la bondad coinciden con el lado espiritual, universal, eterno y masculino de la oposición, a expensas del lado material, particular, temporal y femenino.

La deconstrucción empieza por sacar a la luz e identificar la construcción conceptual de un campo teórico dado, trátese de la religión, la metafísica o la teoría ética y política, el cual habitualmente utiliza uno o más pares conceptuales irreductibles. En seguida, resalta la ordenación jerárquica de los pares. Posteriormente, invierte o subvierte su ordenación mostrando que los términos ubicados en el fondo —*material*, *particular*, *temporal* y *femenino*, en nuestro ejemplo— podrían moverse hacia el tope, justificadamente, en lugar de *espiritual*, *universal*, *eterno* y *masculino*. Mientras que la inversión revela que la ordenación jerárquica refleja determinadas opciones estratégicas e ideológicas, y no una descripción de características intrínsecas de los pares, el cuarto y último movimiento consiste en producir un tercer término para cada par de oposiciones, lo cual complica la sesgada estructura original hasta hacerla irreconocible. Si los dos primeros movimientos asumen la descripción de una construcción conceptual dada, los dos siguientes están dirigi-

dos a deformarla, reformarla y posteriormente transformarla. Dada la manera tan estrecha como el trabajo de deconstrucción está tallado sobre la especificidad de su objeto, a Derrida le gusta referirse a él como una «intervención».

Bajo la presión de la deconstrucción, las construcciones filosóficas adquieren la apariencia de fachadas barrocas: lejos de ser lineales, ahora aparecen retorcidas y deformadas, complicadas internamente por la superposición de patrones y un juego de perspectivas sin fin. En definitiva, se transforman hasta quedar irreconocibles, después de que su motivo original ha sido forzado hasta sus límites y de que muy posiblemente se lo ha extendido más allá de éstos. Para Derrida, hacer la experiencia de los límites de la filosofía cambia positivamente la manera como pensamos. El reconocimiento de los límites protege al pensamiento del dogmatismo, lo mismo que de una excesiva confianza en sí mismo, y le inyecta un saludable sentido de incompletitud sistemática y de duda. Sócrates acostumbraba hacer enojar a sus amigos atenienses precisamente exponiéndolos a los límites de su propio pensamiento: súbitamente, en el curso de sus diálogos con él, académicos, retóricos, poetas, generales y hasta autodenominados filósofos se sentían paralizados por dilemas, paradojas y aporías. La distintiva dedicación de Sócrates a la filosofía muestra cuánto apreciaba toparse con estos límites, el sentido de desafío y desorientación, el riesgo y la sorpresa que propagaban tan pronto como se los encontraba. La deconstrucción sigue a Sócrates en esta tradición humana e inhumana de poner a prueba los límites del pensar.

En nuestro diálogo, Derrida aborda los temas del terror en cuanto estado psicológico y metafísico, y del terrorismo en cuanto categoría política. Otra vez al modo socrático, me presentó un número de aporías que al principio sencillamente me desorientaron. En este ensayo quiero identificar los principales argumentos de Derrida, los cuales muy a menudo se desenvuelven a partir de aparentes callejones sin salida conceptuales. Mi

objetivo aquí es desenmarañar los aspectos productivos de las aporías que expone Derrida, en las cuales, creo, reside la extrema originalidad de su pensamiento. Es, ciertamente, un gran privilegio el ver a Derrida abordar el delicado problema del terror de manera tan directa. Pues el lector que no está familiarizado con su manera de pensar debería saber que este diálogo es un ejemplo purísimo de su peculiar y único estilo de pensamiento: una mezcla fascinante de erudición y exuberancia, de rigor conceptual y de genialidad lingüística, de profundidad existencial y de sofisticación intelectual, de intemporalidad y de temporalidad.

Quisiera comenzar por darle un marco al enfoque derridiano de la ética y la política, atendiendo a un tema que marcó de manera consistente nuestro diálogo sin que jamás hubiera asomado a la superficie. Se trata del concepto de perdón, el cual es crucial, tanto desde el punto de vista teórico como del práctico, para las cuestiones que rodean los crímenes de guerra, el genocidio y el terrorismo. Explorar la noción de perdón de Derrida le dará además al lector un ejemplo claro de deconstrucción operante, iluminando una senda similar a la que Derrida toma para comentar los atentados del 9/11 y el terrorismo global. Como veremos, Derrida define el perdón como la tarea imposible de perdonar lo imperdonable. Esto explica por qué para él el perdón no se puede reducir a ningunos límites legales o morales sino que sólo se lo puede apreciar cuando y como llega.

La conclusión de Derrida acerca del perdón me dará la oportunidad de explorar, en la segunda sección de este ensayo, la significación de los límites y las fronteras en la deconstrucción, junto con las relaciones de inclusión y de exclusión que ellos establecen. Aclarar el papel de las fronteras es esencial para comprender la interpretación que hace Derrida del 9/11 como un acontecimiento innombrable, tema que abordo en la tercera sección. Examinaré allí la interpretación que

hace Derrida del terrorismo como síntoma de una crisis autoinmunitaria, cuya causa atribuye en parte a la compleja herencia de la Guerra Fría, así como también al matrimonio infeliz entre la religión y la red global de información.

Un momento notable de mi diálogo con Derrida lo constituye su crítica devastadora de la tolerancia, en lo cual está en franco desacuerdo con Habermas. Sus puntos de vista relativos al carácter inadecuado de la tolerancia me permitirán identificar algunos elementos claves de su relación con Kant y la filosofía de la Ilustración. Mostraré cómo Derrida se opone a Kant sobre la base de que la tolerancia es cualquier cosa menos una exigencia neutra; y, sin embargo, toma de Kant los medios mismos para ir más allá de él, mediante el expediente de traducir la tolerancia en hospitalidad.

En las dos últimas secciones discutiré el pensamiento de Derrida acerca de la naturaleza de la violencia, un concepto que es esencial para cualquier apreciación del terrorismo. El problema de la violencia abrirá la vía al tema crucial del secularismo en la política de hoy. Derrida cree que el escenario geopolítico posterior al 9/11 presenta dos entidades políticas infiltradas teológicamente: los Estados Unidos y su enemigo declarado. Esta situación plantea nuevas posibilidades para el interlocutor político más secularizado que él encuentra disponible: Europa. Más allá de los programas alternativos del eurocentrismo y el antieurocentrismo, que para él no se pueden olvidar aunque estén agotados, Derrida señala una tercera vía: no la Comunidad Europea tal como ella existe sino el recuerdo de una promesa europea que aún no ha sido cumplida: la democracia y la emancipación para todos. Esto significa, para Derrida, lo mismo que para Habermas, que la Ilustración no está muerta. Sin embargo, y ésta es la diferencia de Derrida, para ser efectivos contra el terrorismo es imperativo que «trabajemos en esta Ilustración de esta época, esta época que es la nuestra: *hoy*»[3].

LA DECONSTRUCCIÓN DEL PERDÓN

Frente a los sangrientos traumas de la historia, desde las traiciones que aparecen en las guerras civiles hasta las masacres terroristas de civiles, Derrida llama a una reflexión rigurosa sobre la noción de perdón. El rigor que invoca tiene que ver con el estudio de este concepto no como una entidad abstracta sino tal como se lo emplea en contextos históricos y culturales concretos.

> En todas las escenas de arrepentimiento, confesión, perdón o disculpa que se han multiplicado en el escenario geopolítico desde la última guerra mundial, y de una manera acelerada en los pasados años recientes, uno ve no sólo a individuos, sino también comunidades enteras, corporaciones profesionales, representantes de jerarquías eclesiásticas, soberanos y jefes de Estado pedir «perdón». Lo hacen en un lenguaje abrahámico que no es (en el caso de Japón y Corea, por ejemplo) el de la religión dominante en su sociedad, sino que se ha convertido ya en el modo de expresión universal del derecho, de la política, de la economía o de la diplomacia: al mismo tiempo el agente y el síntoma de esta internacionalización[4].

Sin la presencia de un dios omnipotente de ancestro abrahámico, las dos preguntas esenciales del perdón no encontrarían respuesta, a saber: lo que se pide que se perdone y quién pide el perdón. En el politeísmo de la antigua Grecia o en el animismo americano nativo, para nombrar sólo dos estructuras diferentes de creencia religiosa, el perdón no ocupa un lugar prominente. Cuando los dioses griegos se molestaban por la arrogancia humana o por sus juicios errados, se desquitaban con individuos o ciudades enteras, e incluso extendían el castigo a los descendientes del culpable sin ninguna misericordia. Una comunión profundamente sentida con la naturaleza,

más que la enmienda de la conducta impropia, se encuentra en el centro del animismo americano nativo, en donde la figura del chamán no exige al individuo o a la comunidad actos de confesión o de arrepentimiento.

Sin importar dónde aparezca, el perdón pertenece a una herencia religiosa específica, que Derrida define como abrahámica «con el fin de reunir al judaísmo, los cristianismos y los Islams»[5]. Un acontecimiento notable ocurrido en la escena geopolítica de finales del siglo XX es que contextos geográfica y culturalmente muy distantes de las raíces abrahámicas del monoteísmo occidental lo han absorbido hasta el punto de moldear su perfil internacional en concordancia con él. Tal es el caso del Japón, quien públicamente se disculpó ante Corea por el sometimiento sexual de miles de mujeres coreanas durante la Segunda Guerra Mundial.

El primer movimiento deconstructivo es ubicar la raíz abrahámica en el significado del perdón, lo cual vincula al perdón con la posibilidad de la expiación. Esto lo conduce rápidamente a la exposición de varios pares de oposiciones: finito e infinito, inmanente y trascendente, temporal y eterno, reparable e irreparable, expiable e inexpiable, posible e imposible. Desenterrar estos pares de oposiciones es su segundo movimiento. El tercero consiste en mostrar que estos pares están organizados en un orden jerárquico. Para que se pueda calcular el castigo se requiere que sea finito, inmanente y delimitado en el tiempo; en consecuencia, el perdón se acuerda, de manera limitada, a casos expiables y reparables. Sólo en esas condiciones el perdón se convierte en el fundamento para la salvación, la reconciliación, la redención y la expiación. El cuarto y último movimiento de deconstrucción consiste en trastornar el funcionamiento de los pares al sugerir que el axioma abrahámico de que el perdón se aplica solamente a lo que es reparable se funda en una paradoja. Si el perdón perdona lo que se puede expiar, ¿se trata realmente de perdón? Si no, ¿podemos perdonar lo imperdonable?

El supuesto abrahámico del perdón tiene una profunda influencia en el discurso político occidental, el cual define Derrida como «la geopolítica del perdón». A este respecto cita una declaración hecha por Jacques Chirac, a la sazón Primer Ministro de Francia, a propósito de los crímenes antisemitas cometidos bajo la República colaboracionista de Vichy: «Ese día Francia realizó lo irreparable». Varios estudiosos del Holocausto estuvieron de acuerdo con la posición expresada por Chirac: si no se encuentra un castigo que sea proporcional al crimen cometido, éste permanece como imperdonable[6]. Claramente, el Holocausto es el ejemplo más puro. Derrida se opone de plano a la simetría entre castigo y perdón, así como a la organización conceptual binaria que le subyace.

> Si yo digo: «lo perdono con la condición de que, al pedir perdón, usted haya cambiado y no vuelva a ser el mismo», ¿estoy perdonando? ¿Qué perdono? ¿Y a quién? [...] ¿Perdona uno *algo*, un crimen, una falta, un error, es decir, un acto o un momento que no agota a la persona incriminada, y en el límite no se confunde con el culpable, quien de este modo sigue siendo irreductible a él? ¿O más bien perdona uno *a alguien*, de manera absoluta, sin marcar más el límite entre el daño, el momento de la falta, y por otro lado la persona tomada en cuanto responsable o culpable? Y en el último caso (la pregunta por «*¿quién?*») ¿pide uno perdón de parte de la víctima o de algún testigo absoluto, de Dios, de un Dios tal que, por ejemplo, prescribiera perdonar a otra [persona] con el fin de merecer ser perdonado a su vez?[7]

¿Qué hacemos con el perdón? Derrida cree que lo que puede ser perdonado de manera auténtica es de hecho sólo lo imperdonable, bien sea que hablemos de la falta de quienquiera que sea el culpable o del agente culpable mismo. El perdón, para él, perdona tanto la intención malvada (quién) como la acción malvada (qué) por ser exactamente lo que son: malva-

das. Y ésta es una maldad que, en la medida en que es irredimible, se puede repetir en el futuro. El mal, escribe Derrida, «es capaz de repetirse, imperdonablemente, sin transformación, sin mejoramiento, sin arrepentimiento ni promesa»[8].

Así, se pueden distinguir dos tipos de perdón: el primero es el «perdón condicional», cuya condición es la calculabilidad del castigo. Este tipo de perdón a menudo sigue a un acto de arrepentimiento en el cual el agente culpable promete no volver a hacer jamás aquello por lo cual pide perdón. El segundo tipo de perdón es llamado «incondicional» porque consiste en perdonar lo imperdonable sin condiciones. Pero ¿puede existir realmente el perdón incondicional? ¿Nos es posible perdonar lo que no puede ser perdonado?

> Si yo digo, como creo, que el perdón es una locura y que debe seguir siendo una locura de lo imposible, no es ciertamente para excluirlo o para descalificarlo. Es incluso, quizás, la única cosa que sucede, que sorprende, como una revolución, el curso ordinario de la historia, la política y el derecho. Porque eso significa que sigue siendo heterogéneo con el orden de la política o de lo jurídico tal como se los entiende de ordinario. Uno nunca podría, en el sentido ordinario de las palabras, encontrar una política o una ley acerca del perdón[9].

El tipo incondicional de perdón pertenece al ámbito de lo incalculable, de lo que no se puede medir, quizás hasta de lo imposible. En principio, es imposible, o al menos inconcebible, perdonar lo imperdonable. Esto podría sonar como el epitafio para toda la cuestión del perdón: un concepto que tiene sentido solamente como autocontradicción. Pero ésta no es la conclusión de Derrida: él admite que el perdón incondicional pertenece a «la locura», pero también subraya que «sucede», en el sentido fuerte de algo inesperado que sucede como una sorpresa, trastornando el «curso ordinario de la historia, la po-

lítica y el derecho.» Sin la experiencia del perdón incondicional no habría perdón en absoluto.

Siempre que se le ponen condiciones al perdón, un castigo proporcionado, calculable, corresponde a quienquiera o a lo que sea que se perdone. En este sentido, el perdón condicional concurre con el derecho y la política, pero queda reducido a una terapia de reconciliación. Si, en lugar de ello, se ha de mantener al perdón distinto de la reconciliación, como piensa Derrida que se debe hacer, termina volviéndose incondicional. Condicional e incondicional son dos sentidos netamente separados y, sin embargo, naturales del perdón. El perdón condicional pertenece al orden del derecho y la política, de las negociaciones pragmáticas y las deudas calculables. El perdón incondicional, el acto de perdonar lo imperdonable, no se puede reconciliar con el derecho y la política, porque no permite la negociación pragmática ni el intercambio equitativo.

> El secreto de esta experiencia permanece. Debe permanecer intacto, inaccesible al derecho, a la política, incluso a la moral: absoluto. Pero yo haría de este principio transpolítico una regla política o una toma de posición: es necesario también en política respetar lo secreto, aquello que excede la política o que ya no está dentro del dominio jurídico[10].

Sabemos demasiado bien que existe una distinción entre la reconciliación legal y el perdón propiamente dicho (y quizás solamente privado). Es muy fácil imaginar un caso de una víctima que ya haya perdonado al criminal en cuyas manos sufrió, incluso aunque esté exigiendo una acusación legal. Del mismo modo, es muy posible que una víctima jamás perdone, incluso después de un proceso de absolución o de amnistía. La conclusión es que el sentido del perdón sigue siendo enigmático: no podemos reducirlo a una definición simple o unívoca. Su oscilación entre los dos órdenes de lo condicional y de lo

incondicional nos da una indicación de su alcance, así como de su carácter inefable.

Al indicar un territorio más allá de la historia, la política y el derecho, Derrida logra dos objetivos concurrentes: expone el concepto de perdón a los límites impuestos por su herencia —cristiana, judaica e islámica— y lo empuja más allá de sus límites, transformándolo desde su interior, al tiempo que lo complica con el fin de exhibir sus múltiples implicaciones.

Los límites de la intervención

Intervenir en los límites de un concepto significa redefinirlo, así como la red de relaciones en las que se inscribe. La geografía sirve como un ejemplo para aclarar el papel que cumplen los límites y las fronteras en la definición de un concepto.

En geografía, una entidad política o física, tal como un desierto o un océano, se demarca trazando las fronteras a su alrededor. Una frontera es la línea en donde una cosa termina y otra comienza. Como la geografía, el trabajo filosófico de aclarar el sentido de los conceptos, categorías y valores, así como los campos, tales como la ética y la política, consiste en trazar fronteras a su alrededor[11].

La reflexión de Derrida sobre la noción de frontera se enfoca en el hecho de que una frontera tiene que ver tanto con identificar como con excluir. Algunas veces las implicaciones de esta doble función son triviales; algunas no. Tómese, por ejemplo, el monte Blanco, la montaña más alta de Europa, que es mitad francesa y mitad italiana. La línea de separación entre Francia a Italia es el producto de una convención benigna, que es no sólo reconocida por todos *como* una convención, sino que tiene consecuencias inocuas: a nadie le importa realmente cuáles piedras o cuáles hojas de hierba deben incluirse o excluirse de cada país. En contraste, algunas convenciones no son tan benignas y hacen resaltar el dolor que pueden cau-

sar las inclusiones o exclusiones. El muro de Berlín es un ejemplo en el que la exclusión se aplicó más bien a personas que fueron repentinamente separadas de sus familias y amigos.

Derrida sostiene que la filosofía tradicional tiende a evadir la doble función de las fronteras al minimizar su contingencia. En su búsqueda de verdades últimas y conocimiento infalible, la tradición filosófica occidental niega la potencial inestabilidad que es intrínseca a toda frontera contingente. Esta doble supresión de la contingencia de las fronteras y de la ambigüedad estructural que pertenece a su doble función acarrea una consecuencia política sustancial.

Creer en la contingencia de las fronteras no fue ciertamente un asunto menor para los miembros de una misma familia que vivían en los dos lados opuestos del muro de Berlín. De hecho, afirmarlo era probablemente la única manera de sobrevivir a una absurda e injusta separación que nunca debió haber ocurrido. En contraste, piénsese en un alto oficial de la antigua República Democrática Alemana, quien creía firmemente, cuando se construyó el muro en agosto de 1961, que éste simplemente materializaba la Cortina de Hierro, es decir, la idea de una separación esencial y no contingente entre la justicia y la injusticia, entre el futuro y el pasado, el progreso y la decadencia. Tomar partido por la interpretación convencionalista o esencialista del muro de Berlín habría significado rechazar o suscribir implícitamente las relaciones de inclusión y exclusión que dependían de él. Abordar la filosofía tal como nos la presenta cierta tradición nos inclina a aceptar los supuestos normativos que están detrás de su organización conceptual: sus categorías, distinciones, oposiciones, y la demarcación de áreas como la ética y la política. Así, a los ojos de Derrida, existe una urgencia ética y política de entender qué estamos suscribiendo y de qué nos estamos haciendo responsables.

Sin embargo, asumir una responsabilidad filosófica no se reduce a develar el significado político de lo que una frontera in-

cluye o excluye sino que se extiende a cuestionar la forma como entendemos la identidad de lo que ella encierra. El ejemplo del muro de Berlín es útil de nuevo. En la mente del oficial de Alemania del este, el muro encierra simbólicamente la esencia de la promesa igualitaria y emancipatoria del comunismo. La forma como el muro establece lo que está en su interior (el comunismo) es a través de la exclusión de lo que queda por fuera de él (el capitalismo). Una relación de mutua exclusión se instala así entre los dos mundos, entendidos como totalidades autocontenidas.

Esta concepción de la identidad entraña que ésta sea internamente homogénea, lo cual constituye, según Derrida, el error de la metafísica tradicional. A un lado del muro están la corrupción, la injusticia y la civilización burguesa, y al otro la utopía emancipatoria comunista. En este cuadro, un lado es perfectamente inmune al otro[12]. Por el contrario, objeta Derrida, dentro de una totalidad siempre hay huellas silenciosas de lo que ella explícitamente excluye. Siguiendo una línea de argumentación derridiana se podría ilustrar este punto resaltando la presencia de miembros de familias separadas a cada lado del muro, pues ellos representan una instancia de estas huellas. ¿Adónde pertenecen? ¿Qué tan lejanos o cercanos deben ser los lazos familiares que justifiquen una política de reunificación de familias? Los grandes monumentos del Imperio Prusiano, así como las mallas urbanas de la mayoría de las ciudades de Alemania Oriental, plantean preguntas similares: ¿no revelan la sedimentación de una estructura burguesa? ¿Podrían estar afectando silenciosamente la manera como hasta los comunistas ortodoxos se relacionan entre sí, en situaciones tanto públicas como privadas?

Para Derrida, reflexionar críticamente sobre la naturaleza de los límites y fronteras transforma nuestra bien acomodada manera de pensar acerca de la identidad como una totalidad homogénea y cerrada. Como lo muestra el ejemplo del muro

de Berlín, una identidad dada puede no ser perfectamente homogénea porque incluye huellas de lo que explícitamente excluye. La deconstrucción busca estas huellas y las utiliza para darle voz a lo que no encaja en el conjunto dominante de inclusiones y exclusiones. Las intervenciones deconstructivas destotalizan totalidades cerradas enfrentándolas a su diferenciación interna.

¿POR QUÉ LLAMAMOS A «ESO» 9/11?

Las huellas en las que insiste la deconstrucción se encuentran diseminadas primero y ante todo en el lenguaje. En su lectura del ataque terrorista del 9/11, Derrida comienza reflexionando acerca del significado que tiene denominar tal evento con una fecha. ¿Qué significa nombrar un evento con una fecha, se pregunta, mientras que el lugar y el significado del evento permanecen inefables? La fecha, 9/11, se repite sin cesar como si su singularidad fuera tan absoluta que no pudiera ser capturada por ninguna generalización. 9/11 le suena como una intuición sin concepto, una especie sin género.

Para Derrida, al pronunciar «9/11» no usamos el lenguaje en su función referencial obvia; más bien, lo urgimos a que nombre algo que no puede nombrar porque sucede más allá del lenguaje: el terror y el trauma.

Para Freud, un trauma es el efecto de una experiencia cuya intensidad no puede ser encajada por los mecanismos habituales de respuesta del sujeto[13]. Una experiencia traumática entraña terror porque designa un peligro que es a la vez impredecible y está fuera del control del sujeto. La repetición es una reacción común al trauma: al repetir algún fragmento de la situación traumática la víctima trata, retrospectivamente, de dominarla. Derrida sugiere que de manera similar nosotros repetimos «9/11» sin siquiera preguntarnos lo que nombra.

Pero no solamente nos lo repetimos a nosotros mismos como si fuera un mantra tranquilizador o un encantamiento ri-

tual, sino que también se nos exhorta incesantemente a repetirlo por medio de «una prodigiosa maquinaria tecnosociopolítica», la misma maquinaria que es responsable del bautizo original de los atentados terroristas como «9/11». La razón para esta exhortación es consolidar la impresión de que ha ocurrido un acontecimiento mayor. Referirse a un acontecimiento con una fecha le da automáticamente estatura histórica: lo monumentaliza. Llamar a los atentados terroristas contra el World Trade Center y el Pentágono con el nombre «9/11» alivia el sentido de responsabilidad por el fracaso en evitarlos, así como el sentido de vulnerabilidad que tal fracaso inevitablemente provoca.

Derrida desarrolló este argumento sometiendo los dos términos que yo utilicé en mi primera pregunta, «acontecimiento» e «impresión», a una intervención deconstructiva. Ninguno de estos dos términos, me advirtió, es autoevidente.

Para Heidegger, la noción de «acontecimiento» indica algo que se ofrece a la experiencia pero que también se resiste a ser completamente comprendido y apropiado[14]. Un acontecimiento nos expone a una situación en la que somos incapaces de apropiarnos completamente de lo que sucede. Total impredecibilidad es un rasgo de los acontecimientos, pues si algo no puede ser predicho tampoco puede ser completamente explicado. Esto hace que el acontecimiento permanezca irreproducible, singular y, en cierto modo, sin razón aparente. La muerte, el perdón y la poesía son todos acontecimientos en este sentido fuerte: ellos nos caen de manera inesperada.

¿Fue el 9/11 realmente impredecible? No para Derrida. Después de todo, me hace recordar, el World Trade Center había sido objeto de un ataque previo en 1993. Además, el tipo de ataque que los terroristas lanzaron contra él en 2001 había sido prefigurado con detalles por la cultura tecnocinemática de nuestra época. Durante mucho tiempo, películas y videojuegos habían estado anticipando el destripamiento *(éventrement)* y el

derrumbe de las dos inmensas torres de Manhattan. Es más, añade Derrida, ellos no solamente visualizaron literalmente los ataques, sino que también les dieron voz a los sentimientos que estos dos inmensos e inconfundiblemente fálicos objetos estimularon en la imaginación colectiva: sentimientos de amor y odio, admiración y envidia, sublimidad y vergüenza.

Por todas estas razones, el 9/11 no encaja en la descripción de un acontecimiento y quizás, si nos atenemos al número de víctimas y al volumen de destrucción en el terreno, no parece ser tampoco uno «mayor»[15]. Derrida me recuerda con cierto pesar que «no se cuenta de la misma forma a los muertos en todas partes. Es nuestro deber recordarlo, sin atenuar con ello nuestra tristeza por las víctimas de las Torres Gemelas, nuestro espanto o nuestra rabia frente a este crimen».

Todo esto puede ser cierto. Y, sin embargo, Derrida admite que la impresión de que se trató de un acontecimiento mayor persiste. Una mirada más cercana al concepto de impresión explica esta aparente contradicción. En el vocabulario de la tradición filosófica occidental, la noción de impresión lleva la ilustre firma de David Hume, el empirista del siglo XVIII que hizo de ella el centro de su pensamiento. Él creía que el material bruto del pensamiento eran impresiones, entendidas como la marca que deja el mundo externo en nuestro sistema nervioso[16]. Si yo me encuentro próximo a una llama, por ejemplo, me parece que recibo un número de vívidas impresiones: el color de la llama, su temperatura, su forma y su movimiento. Según Hume, sólo después de haber recolectado todas estas impresiones podemos darles la forma de la idea de una llama.

Para Derrida, las impresiones que el 9/11 dejó en la audiencia global, así como las víctimas y los que estaban por ahí, caen bajo dos títulos: la compasión por las víctimas y la indignación por las matanzas, y el batir de tambores de los medios de comunicación que de manera obsesiva calificaron los atentados como un acontecimiento mayor. El primer título agrupa las

auténticas impresiones, en el sentido de Hume, que inmediatamente nos afectaron como la forma y la temperatura de la llama: compasión humana, infinita tristeza ante las pérdidas y el dolor, indignación ante la violencia ciega de los ataques. El segundo título agrupa las impresiones inauténticas desde el punto de vista humeano, porque no son inmediatas sino construidas por los medios. Prosiguiendo el argumento de Hume acerca de cómo se forman las ideas a partir de impresiones, Derrida pregunta: ¿qué clase de ideas del 9/11 produjimos sobre la base de estos dos grupos de impresiones?

El primer grupo de impresiones se cristalizó en la idea de que el 9/11 es un acontecimiento absolutamente singular en todos los aspectos: inenmarcable, impredecible y, en últimas, incomprensible. Esta idea coincide con la noción fuerte de acontecimiento avanzada por Heidegger: una ocurrencia que se resiste a su apropiación y a su comprensión. Para Derrida, lo que distingue al 9/11 como un acontecimiento de esta clase es que, al final, se resiste a su virtualización y a su reproducción mediática.

En contraste, el manojo de impresiones inauténticas impuesto por los medios de comunicación a la audiencia global formó la idea de que el 9/11 es un acontecimiento mundial de la mayor importancia. Como se trata de datos estratégicamente organizados, los confundimos con impresiones, cuando en realidad son actos de propaganda. Nosotros, la audiencia global, tendemos a confundir las impresiones reales e inmediatas y las impresiones fabricadas por los medios. Aunque Derrida concede que experiencialmente es imposible mantenerlas netamente separadas, cree que tenemos el deber moral de separarlas al menos conceptualmente.

Al recitar «9/11» como una letanía, nos repetimos a nosotros mismos lo que necesita permanecer en el silencio: el sentimiento de dolor incondicional por la pérdida de vidas humanas y la vulnerabilidad del sistema que, se suponía, debía

protegernos. Este sistema está encarnado por una figura paternal, los Estados Unidos de América, que son a la vez el lugar de los ataques y el depositario del orden mundial. Los Estados Unidos, en su papel de la mayor potencia tecnocientífica, capitalista y militar, simbolizan el orden mundial, la legitimidad del Derecho Internacional y la diplomacia, y el poder de los medios. El orden mundial, dice Derrida, está basado en la solidez, la confiabilidad y la credibilidad de la potencia norteamericana. Exponer la fragilidad de la superpotencia significa exponer la fragilidad del orden mundial.

TRAUMA Y AUTOINMUNIDAD

En la lectura que hace Derrida, el 9/11 es el síntoma de una crisis autoinmunitaria que ocurre en el interior del sistema que ha debido predecirla. Las condiciones autoinmunes consisten en el suicidio espontáneo del mecanismo de defensa que, se supone, debe proteger al organismo de la agresión externa. Se trata de un mecanismo mediante el cual, como anota Derrida, un organismo vivo «se aplica a destruir "él mismo" sus propias protecciones, a inmunizarse *contra* su "propia" inmunidad».

Derrida cuenta tres momentos en la crisis autoinmunitaria de la que el 9/11 es un síntoma. El primer momento es la Guerra Fría, una guerra que se libró «en la cabeza» más que en la tierra o en el aire. Si miramos el 9/11 desde el punto de vista de su continuidad con la Guerra Fría, los secuestradores de los aviones cometieron dos suicidios en uno: el suyo y el suicidio de quienes los entrenaron, quienes a su vez fueron entrenados por los norteamericanos durante la invasión soviética de Afganistán. Armas e inteligencia norteamericanas aportaron una contribución esencial a los luchadores islámicos afganos desde comienzos de la década de 1980, algunos de los cuales se convirtieron en la élite política talibán que gobernó Afga-

nistán bajo lo que fue quizás la interpretación más extrema que se haya hecho de la ley coránica. El 9/11, dice Derrida, podría interpretarse como el final implosivo de la Guerra Fría, muerta por sus propias circunvoluciones y contradicciones.

El segundo momento de la autoinmunidad lo constituye lo que Derrida dice que es «peor que la Guerra Fría», tanto histórica como psicológicamente. Si bien se ha de entender el 9/11 como la consecuencia o, incluso, como el puesto más avanzado de la Guerra Fría, históricamente marcaría también el paso a algo que muy bien podría resultar peor que la Guerra Fría. Mientras que ésta se caracterizó por la posibilidad de un equilibrio entre dos superpotencias, es imposible construir un equilibrio con el terrorismo, pues la amenaza no proviene de un Estado sino de fuerzas incalculables y de incalculables responsabilidades. La proliferación del arsenal nuclear y la relativa disponibilidad de armas químicas y bacteriológicas es una realidad que tiene su incidencia en el terrorismo. La proclamación de George W. Bush de que todas las naciones a las que acusa de amparar el terrorismo constituyen un «eje del mal» habla de la negación que hacen los Estados Unidos de la naturaleza esquiva de las fuerzas del terror.

Psicológicamente, lo que es «peor que la Guerra Fría» trae al primer plano la temporalidad del trauma, el cual está orientado hacia el futuro. Toda experiencia traumática afecta al futuro tanto como al presente. Jugando con la palabra francesa para el futuro, *avenir* (porvenir), Derrida sostiene que, como la amenaza persigue al porvenir, en un sentido ella aún está por venir *(à venir)*. Este señalamiento de la temporalidad del trauma es una consecuencia directa de su discusión de la significación que tiene el haber elegido «9/11» como nombre para los atentados. Como el 4 de julio, reconocido universalmente como el día de la independencia de los Estados Unidos, o el 1° de mayo, reconocido como el Día del Trabajo en Europa y en la mayoría de países del mundo, el 9/11 tiene la virtud de mo-

numentalizar los ataques. Puesto que esta monumentalización les conviene *tanto* a los medios de comunicación occidentales *como* a los terroristas, ello le añade un pliegue más a la reacción autoinmune.

Este segundo momento de la autoinmunidad despliega otra característica importante. Al monumentalizar los atentados terroristas, la fecha del 9/11 también declara que ya terminaron. Al hacerlo, niega precisamente el carácter futuro de la amenaza, la posibilidad de que lo peor aún esté por venir. Para Derrida, la información de los medios masivos se llevó a cabo de manera sincronizada con la denominación de los atentados como «9/11». Como la tragedia aún se estaba desarrollando, dice, denominarla «9/11» revelaba la ilusión de que ya había pasado.

El tercer y último momento de la crisis autoinmunitaria es lo que Derrida llama «el círculo vicioso de la represión». Es el más obviamente suicida de los tres porque describe la forma como la declaración de guerra contra el terrorismo por parte de la coalición occidental engendra una guerra contra sí misma.

Una función del concepto de autoinmunidad es la de actuar como tercer término entre los opuestos clásicos de amigo y enemigo. Como hemos visto, identificar un tercer término es un movimiento característicamente deconstructivo, dirigido a desplazar la tendencia metafísica tradicional a basarse en pares irreductibles. Aunque la discusión explícita sobre la autoinmunidad se limita a los tres momentos que acabo de resaltar, ella continúa de manera implícita cuando Derrida plantea que se cuestione la distinción entre guerra y terrorismo.

Las guerras siempre han estado contaminadas de terrorismo a través de la intimidación de la población civil. Pero aun en el plano puramente teórico también es imposible trazar la distinción. Supóngase, dice mencionando a Carl Schmitt, que se dice que una guerra sólo puede ser declarada entre dos Es-

tados, mientras que el terrorismo es un conflicto entre fuerzas diferentes a un Estado soberano. La historia política del término «terrorismo» contradiría fácilmente esta definición. Desde siempre los Estados soberanos han hecho terrorismo contra sus propios pueblos o contra otras poblaciones, en tiempos de paz lo mismo que en tiempos de guerra. El uso actual del término «terrorismo» proviene de la última fase de la Revolución Francesa, durante la cual el llamado Reinado del Terror de Robespierre se dedicó a ejecuciones masivas y purgas de ciudadanos civiles. Robespierre infligió terror en nombre de un Estado soberano; además, dado que su objetivo declarado era librar a Francia de todos sus enemigos internos, esta temprana historia del terrorismo parece señalar precisamente el elemento autoinmune sobre el que teoriza Derrida. Esto no equivale a negar el hecho de que los terroristas se justifican a sí mismos presentando sus atentados como respuestas a actos previos de terrorismo realizados contra ellos por parte de un Estado.

> Todos los terroristas del mundo —observa Derrida— pretenden responder en defensa propia a un terrorismo de Estado previo que no dice su nombre y se cubre con toda clase de justificaciones más o menos creíbles.

Para complicar más el asunto, los terroristas pueden ser *combatientes de la libertad en un contexto* y simples criminales en el mismo contexto pero en un momento diferente del tiempo. Un ejemplo son las guerrillas islámicas que lucharon contra la invasión soviética de Afganistán en los años 1980 y que se convirtieron en los nuevos líderes políticos de ese país. Otro es la historia reciente de Argelia, particularmente apreciada por Derrida, pues éste es el país en el que nació y en donde vivió los primeros diecinueve años de su vida.

> Nadie puede negar que hubo terrorismo de Estado en la represión francesa en Argelia, entre 1954 y 1962. El terrorismo que

practicaron los rebeldes argelinos fue considerado durante mucho tiempo como un fenómeno doméstico, mientras se consideró que Argelia hacía parte integrante del territorio nacional francés; igualmente, el terrorismo francés de ese entonces (ejercido por el Estado) se presentaba como una operación de policía y de seguridad interior. Fue solamente varios decenios después, en los años noventa, cuando el Parlamento francés confirió retrospectivamente el estatus de «guerra» (y, por consiguiente, de confrontación *internacional*) a ese conflicto con el fin poder asegurar unas pensiones a los «veteranos» que las reclamaban.

En opinión de Derrida, es imposible trazar líneas divisorias claras entre ninguno de los conjuntos de distinciones que se hacen a propósito del terrorismo: entre guerra y terrorismo, terrorismo de Estado y no de Estado, terrorismo y movimientos de liberación nacional, terrorismo nacional e internacional. Si es tan difícil asignar con sentido predicados a esta palabra, ello simplemente significa que el terrorismo es irreductiblemente inefable y enigmático. Ésta es una verdad que es difícil aceptar pero que es aún más peligroso rechazar.

Hablando en términos políticos, mientras más resbaloso es un concepto más fácil es apropiárselo de manera oportunista. Derrida no duda en afirmar que la apropiación oportunista más poderosa y más destructiva del terrorismo consiste precisamente en la utilización que se hace del término, como si fuera un concepto autoevidente, por parte de los sectores que están involucrados en la lucha. Éstos incluyen lo que él llama «los medios tecnoeconómicos», el Departamento de Estado de los Estados Unidos, los gobiernos nacionales, así como las instituciones internacionales pertinentes. Obviamente, nadie pretende hacer daño con ello. Pero esto no borra la responsabilidad, lo cual significa que todos los interlocutores políticos, económicos y militares de la escena global posterior al 9/11 están ante la extrema necesidad de utilizar el lenguaje con sumo cuidado.

Derrida se mostró sombrío también a propósito de la dificultad de combatir la dinámica perversa de la autoinmunidad. Ninguna de las partes involucradas en la lucha contra el terrorismo puede permitirse no hablar de él, pero mientras más lo hagan más ayudarán a la causa terrorista, otorgándole estatus, visibilidad y un propósito razonable. Así es como los sistemas informativo y político, que deberían proteger a los civiles de la amenaza del terrorismo global, progresivamente se debilitan frente al peligro[17].

Otro efecto devastador de la crisis autoinmunitaria que comenzó con el 9/11 es el hecho de que constantemente se nos esté recordando el carácter futurista de la amenaza terrorista. De acuerdo con la interpretación del terror como la esencia del trauma que ya mencioné, las víctimas de una experiencia traumática necesitan reproducir incesantemente el trauma para sí mismas con el fin de sentirse seguras de que ya lo soportaron. Esta tendencia *autodestructiva* se convierte en un arma *destructiva* en manos de los medios, así como de los líderes políticos. Imagínese, dice Derrida, que dijéramos al público norteamericano y al mundo que lo que ha sucedido es sin duda un crimen inadmisible, pero que ya terminó. Todo el mundo se sentiría liberado para comenzar su propio duelo, el primer paso para volver la página. Todos los sectores responsables tienen que facilitar este tornar la página y dejar de ser un obstáculo para ello. Ésta es una responsabilidad urgente, y evadirla transforma a los enemigos del terrorismo en sus aliados.

La necesidad de actuar con responsabilidad por parte tanto de los líderes políticos como del sistema global de información se intensificará en el futuro a la luz de lo que Derrida teme que sea el futuro del terrorismo: los atentados virtuales. En su lectura, la «tecnociencia», como Derrida la llama, ha transformado la relación entre terror, terrorismo y territorio, palabras que comparten la raíz del término latino *terra*. Desde este ángulo,

> el «11 de septiembre» pertenece aún al teatro arcaico de la violencia destinada a impactar la imaginación. [...] Un día se dirá: el «11 de septiembre» fueron los («buenos») viejos tiempos de la última guerra. Las cosas aún eran del orden de lo gigantesco: ¡visible y enorme!

La ominosa sospecha de Derrida es que la virtualización del terrorismo borrará los remanentes de la distinción entre terrorismo y guerra y entre guerra y paz. Esto es peor, dice, que dos aviones comerciales que se estrellan contra unos rascacielos y causan su derrumbe. Al menos, los ataques del 9/11 fueron realizados contra lugares determinados y en momentos determinados. Uno sabe exactamente cuándo comenzaron y cuándo terminaron. Por el contrario,

> las nanotecnologías de todo tipo son mucho más poderosas e invisibles, inasibles, se insinúan por todas partes. Son rivales micrológicos de los microbios y las bacterias. Pero nuestro inconsciente ya es sensible a eso, ya lo sabe, y eso es lo que da miedo.

RESPONSABILIDADES RELIGIOSAS

Derrida comenzó su reflexión acerca del mecanismo de la autoinmunización durante el invierno de 1994, unos ocho años antes de la catástrofe del 9/11. Su interés en este tema surgió en conexión con un estudio del concepto de religión, el cual enmarca su discusión del fundamentalismo religioso y de su papel en el terrorismo global.

Basado en la obra del lingüista francés Émile Benveniste, quien descubrió que «no hay un término indoeuropeo "común" para lo que llamamos "religión"», Derrida afirma que

> no siempre ha habido, por consiguiente, ni siempre y en todas partes hay [...] algo que sea único e identificable, idéntico

a sí mismo, que, sea religioso o irreligioso, todos estemos de acuerdo en llamar «religión»[18].

La religión, sostiene Derrida, no sólo viene del latín *religo* sino que es una creación de la antigua Roma, apropiada subsecuentemente por el cristianismo. La discusión de Derrida acerca de las raíces romanas de la religión comienza con su etimología, la cual ha sido objeto de debates desde la antigüedad. En el siglo I a.C., Cicerón, quizás el intelectual público más importante de la Roma de entonces, señaló que *religo* viene de *relegere*, tan sólo una ligera modificación del verbo latino *legere*, el cual significa recolectar o reunir. En el siglo II d.C., Tertuliano, un escritor romano tardío llegado del norte de África y convertido al cristianismo, sugirió en vez de ello que la etimología de la palabra religión era *religare*, que significa atar, lo cual para él quería decir estar ligado por una obligación, la deuda existente entre el hombre y Dios.

A la luz de esta duplicidad etimológica, Derrida insiste en que hay dos elementos distintos, aunque inextricables, que son inherentes a la experiencia religiosa occidental: la sacralidad y la obligación (deuda)[19]. Posteriormente, con la expansión de la cristiandad la religión se focalizó progresivamente más en la obligación y la deuda y se apartó cada vez más del sentido de sacralidad, más allá de todo intercambio. Derrida observa que esta nueva focalización introdujo en la religión cuestiones que tenían pertinencia jurídica, lo cual la situó en una relación esencial con la esfera del derecho.

Continuando con la genealogía de *religo*, Derrida ve otro aspecto destacado en el hecho de que contenga el prefijo «re-», una marca de repetición y autorreferencia, «una resistencia o una reacción ante la dis-yunción o la alteridad absoluta»[20]. El hecho de que el prefijo «re-» se presente tanto en *re-legere* como en *re-ligare* le da a Derrida una prueba etimológica para el argumento que está adelantando: a saber, que la religión, en

la definición abrahámica, no permite una apertura hacia el otro.

Para Derrida, la deconstrucción de los límites latinos y cristianos de la religión, tomado «límite» equivocadamente como un término descriptivo neutro, puede abrir las puertas a una sensibilidad nueva y más propiamente «religiosa». Esto es lo que quiere decir cuando escribe: «Un cristiano (pero también un judío, o un musulmán) sería alguien que albergaría dudas acerca de este límite; acerca de la *existencia* de este límite o acerca de su posibilidad de ser reducido a otro límite»[21]. Sólo con la deconstrucción de la religión tal como se la concibe ahora podremos realmente abordarla tendiendo la mano al otro y rompiendo el círculo de obligación y liberación. Esta apertura singular al otro es muy cercana a la noción de perdón incondicional, al acto de perdonar lo imperdonable. «El advenimiento del otro sólo puede emerger como un acontecimiento singular cuando ninguna anticipación lo ve venir, cuando el otro y la muerte —y el mal radical— pueden venir como una sorpresa en cualquier momento»[22].

Sin duda, hay una cualidad mesiánica en el anhelo que expresa Derrida por este encuentro. Sin embargo, como él mismo nos advierte, es esencial que no haya ningún mesías, ninguna última palabra de un mesías que tuviera que repetirse, que tomarse como una promesa o que interpretarse como una obligación. Como el perdón incondicional, esta «mesianidad sin mesianismo»[23] implicaría asumir riesgos, pues el otro podría ser lo mejor o lo peor: el otro nos puede acoger o nos puede matar. Pero, para Derrida, sin un sentido de lo que significa esperar al otro de esta forma no podemos ni siquiera comenzar a discutir de ética o de política.

> Esta dimensión mesiánica no depende de ningún mesianismo, no sigue una revelación determinada, no pertenece propiamente a ninguna religión abrahámica [...] Un deseo invencible

> de justicia está ligado a esta expectativa [...] Sólo esta justicia, que yo distingo de algún derecho, permite la esperanza, más allá de todo «mesianismo», de una cultura de singularidades susceptible de ser universalizada, una cultura en la que la posibilidad abstracta de la traducción pueda no obstante anunciarse. Esta justicia se inscribe de antemano en la promesa, en el acto de fe o en el llamado a la fe que habita en todo acto de lenguaje, en todo dirigirse al otro[24].

La apertura al otro que impulsa Derrida apunta a una comunidad religiosa en la que la membresía no esté vinculada al cumplimiento de una obligación sino que más bien se establezca por la simple relación entre diferencias[25]. Derrida admite que una comunidad de esta clase no proporcionaría una plataforma común para establecer una identidad religiosa.

En una comunidad sin obligaciones mutuas se tendría que concebir el concepto de responsabilidad en nuevos términos. Derrida se vuelve de nuevo hacia la etimología en busca de una guía. La resistencia ante la disyunción que revela el prefijo «re-» que aparece en «religión» así como en sus dos fuentes etimológicas latinas *relegare* y *religare*, emerge de un modo paralelo en «responsabilidad» y «respuesta». Además, ambos vienen del latín *spondeo*, que significa garantizar o prometer, cercano en cuanto al sentido a *religare*, o atar, el verbo que Tertuliano identifica como el origen de la palabra «religión». «*Respondeo, responsum*, se dice de los intérpretes de los dioses, de los sacerdotes, de manera notable de los arúspices: *ofrecer una promesa en respuesta a una ofrenda*, depositar una prenda en respuesta a un don; es la "respuesta" de un oráculo, de un sacerdote»[26].

En la lectura que hace Derrida, este análisis etimológico revela que, tal como la misma religión, las nociones de respuesta y responsabilidad están demasiado fuertemente determinadas por los intercambios económicos, trátese de una prenda a cambio de un don o de una promesa a cambio de una ofrenda. Es

la misma queja que Derrida tiene contra el perdón, el cual se limita a perdonar lo que corresponde a un castigo. Entender respuesta y responsabilidad de manera tan limitada a tales intercambios económicos, lo cual casi siempre va acompañado de la garantía jurídica de que el intercambio ha sido justo, no toca lo que Derrida cree que es el núcleo de la responsabilidad: responsabilidad frente a lo incalculable, sea humano o divino. Responder al llamado mesiánico, lo cual implica deconstruir nuestro sentido familiar de religión y de responsabilidad, tiene una urgencia política. Esto tiene que ver con lo que Derrida describe como el matrimonio infeliz entre la religión, en su sentido corriente, y la red global de información.

No se puede negar, en opinión de Derrida, que la religión se afirma por medio de la red global de información, pero tampoco que sus efectos la aterran. Todos los componentes constitutivos de la religión —el respeto por la sacralidad de la recolección, un sentido de obligación hacia Dios y la promesa de veracidad absoluta— hablan de la profunda cautela de la religión frente al desplazamiento, la fragmentación y el desencarnamiento, características que constituyen las condiciones de existencia de la tecnología digital. Mientras que la red global de información y su soporte tecnológico representan las fuerzas de la abstracción y la disociación, la religión permanece anclada en la necesidad de inscripción y encarnamiento. Si la información circula en el lenguaje formal de los bits y los bytes, la religión se propaga en las formas de expresión de los lenguajes naturales (inglés, árabe o japonés). La religión, escribe Derrida, que se encuentra inextricablemente ligada al cuerpo y a la inscripción lingüística, se siente dominada, sofocada, expropiada por el sistema global de información. Este sentimiento de expropiación y de autoextrañamiento explica la modalidad primitiva de las nuevas guerras que se pelean en su nombre.

> Se toma venganza contra la máquina descorporalizadora y expropiadora recurriendo (volviendo) a las manos desnudas, a los órganos sexuales o a herramientas primitivas, a veces a las armas blancas [...] Aquello a lo que se hace referencia como «matanzas» o «atrocidades» —palabras que no se emplean jamás en las guerras «limpias» en donde, precisamente, ya no se cuenta a los muertos (misiles guiados e «inteligentes» dirigidos contra ciudades enteras, por ejemplo)— se suplanta aquí por torturas, decapitaciones o mutilaciones de todas las clases. Lo que siempre aparece es la venganza, a veces calificada como venganza *sexual*: violaciones, genitales mutilados o manos arrancadas, cadáveres exhibidos en público, cabezas puestas, como se hacía hasta hace no mucho en Francia, en estacas (procesiones fálicas de las «religiones naturales»)[27].

La descripción de Derrida se aplica a la mayoría de las guerras declaradas o no declaradas de la última década, entre ellas el genocidio de Ruanda, los conflictos de Bosnia y Kosovo, la guerra civil de Argelia y las interpretaciones fundamentalistas de la ley islámica en Irán, Afganistán, Pakistán, Yemen, Sudán y Arabia Saudita. Todas ellas sugieren que el cuerpo tomó revancha de su propia expropiación, identificada en la diseminación global del mercado y la hegemonía capitalista occidental. Uno podría pensar justificadamente en los atentados del 9/11 como una mutilación de esta clase.

Si bien es cierto que detrás de las características primitivas de las guerras contemporáneas yace un deseo de volver a instituir al ser vivo por encima de su reproductibilidad mecánica, lo que muchos llaman «el retorno de lo religioso» es en cambio, para Derrida, la expansión sin precedentes de la herencia romana de la religión, con la ayuda y bajo la amenaza de lo que él llama la teletecnociencia, el sistema global de información. El uso que hace Derrida de nombres alternativos para la globalización —«*mondial*-latinización» o el término francés *mondia-*

lisation— resalta su convicción de que un elemento crucial en lo que él llama «mundialización» es el matrimonio infeliz entre la religión y la teletecnociencia, exportado de manera imperialista a través de todo el mundo. En esta perspectiva, cada vez que pensemos en la globalización tenemos que pensar en la dispersión de una determinada forma de construir religión de acuerdo con la impronta latina y cristiana.

Dicho esto, a pesar de todas las tensiones que caracterizan a la alianza entre la religión y el sistema global de información, no hay duda de que su vínculo es increíblemente poderoso. Para haber alcanzado tal escala planetaria de expansión, este vínculo debe contar con un fuerte sistema inmunitario que lo protege contra la agresión externa. Sin embargo, como señala Derrida, no hay inmunidad sin autoinmunidad, la cual es la autodestrucción de las propias defensas. La globalización muestra tanto su fuerza inmunitaria como una debilidad autoinmune. Y en ésas estamos.

LAS CONDICIONES DE LA TOLERANCIA

La tolerancia es uno de los conceptos claves de la globalización. Propuesta como un llamado moral y políticamente neutro a la hospitalidad y la amistad entre diferentes pueblos, etnias, tradiciones y creencias religiosas, ella está de hecho, según Derrida, profundamente marcada por un marco de referencia normativo: el cristianismo.

El sentido moderno de la tolerancia ha sido heredado de la Ilustración. Kant entendía la tolerancia como la promesa emancipatoria de la era moderna. En la lectura de Derrida, las implicaciones problemáticas de la tolerancia comienzan con el proyecto kantiano de reubicar a la religión «dentro» de los límites de la razón con el fin de neutralizar su potencial irracional. Un texto clásico de Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*[28], ilustra este esfuerzo. La lectura deconstructiva

que hace Derrida de este ensayo muestra que el intento de Kant de proporcionar a la religión una justificación racional termina en el resultado paradójico de tener a la razón fundada en la religión, y más específicamente en el cristianismo. Explorar la intervención derridiana en el texto de Kant no sólo mostrará el alcance de la implicación de Derrida en el legado de la Ilustración, sino que además despejará cualquier sospecha de que su lectura del terrorismo global como crisis autoinmunitaria pueda estar afirmando una actitud nihilista.

La intervención de Derrida en el texto de Kant comienza desde el título. Mientras que el título del tratado de Kant reza *La religión dentro de los límites de la mera razón*, la respuesta de Derrida, que aparece en el subtítulo de su propio tratado, *Fe y saber*, reza *La religión en los límites de la mera razón.* Decir que la religión no surge *dentro* de los límites de la mera razón (como en el título de Kant), sino *en* sus límites (como en la apropiación que Derrida hace del título kantiano) apunta a la interdependencia entre lo que es incluido y lo que es excluido por este límite. Así como la identidad geográfica de dos países, digamos Canadá y los Estados Unidos, depende de que compartan una frontera que tiene la doble función de incluir un país y de excluir al otro, la línea de demarcación entre la razón y la religión tiene para él el mismo papel, entrelazándolos mutuamente de manera inextricable.

Kant distinguía entre dos tipos de religión: una es la «religión del mero culto», que enseña la oración y el deseo y que no exige al creyente que encuentre su propia salida del pecado persiguiendo una vida moral. La otra es la «religión moral», la cual prescribe que el individuo se haga mejor actuando sobre su propio fundamento moral, el cual expresa Kant en una forma axiomática: «No es esencial, y por consiguiente no es necesario, que cada cual sepa lo que Dios hace o ha hecho para su salvación, pero es esencial saber *lo que el hombre mismo debe hacer* con miras a hacerse merecedor de su asistencia»[29].

En correspondencia con estos dos tipos de religión, Kant describe dos tipos de fe: la «fe dogmática», que no opera sobre este principio y no reconoce la distinción entre revelación y conocimiento, y la «fe reflexiva», para la cual la salida del pecado no depende de la revelación histórica sino de la racionalidad y de la buena voluntad humanas. La fe reflexiva nos ordena «suspender» nuestra creencia en Dios y hacer como si Dios no existiera con el fin de probar nuestro compromiso moral. En este texto, nuestra responsabilidad filosófica, secular y moral aparece ligada a la experiencia del abandono: la muerte de Dios, silenciosa e inexplicable, más allá de cualquier narrativa escritural.

Después de trazar esta clasificación, Kant identifica al cristianismo como el arquetipo de la única religión moral. En su interpretación, el cristianismo ha liberado a la fe reflexiva de la espera paralizante de un mesías: para él, la revelación histórica ya ha tenido lugar, de modo que el proceso de autoedificación puede arrancar basado en la fuerza individual del creyente, en su carácter y en su dedicación[30]. Esta «fuerte, simple y vertiginosa» conclusión, en palabras de Derrida, implica que la pura moralidad y el cristianismo son indisociables: si ella es cierta, todo el aparato de la teoría moral kantiana, incluida «la universalidad incondicional del imperativo categórico, es evangélico. La ley moral se inscribe en el fondo de nuestros corazones como el recuerdo de la Pasión. Cuando se dirige a nosotros, o bien habla el idioma del cristianismo, o bien es silenciosa»[31]. El proceso de secularización de la religión, que es el objetivo de Kant, resulta de este modo inseparable de la esencia del cristianismo, la religión que se comprende a sí misma en términos de la muerte de Dios[32].

El esfuerzo de Kant por moralizar la religión lo empujó, según Derrida, al resultado paradójico de transformar a la moralidad en una empresa religiosa. El concepto de tolerancia es el ejemplo más puro de este doble vínculo kantiano: se presen-

ta a sí mismo como religiosamente neutro y sin embargo contiene un fuerte componente cristiano. El caso de la tolerancia está configurado de manera casi demasiado fácil por la historia cristiana para servir como prueba para el argumento de Derrida.

> La palabra «tolerancia» está ante todo marcada por una guerra de religiones entre cristianos, o entre cristianos y no cristianos. La tolerancia es una virtud *cristiana* y, en este caso, *católica.* El cristiano debe tolerar al no cristiano, pero, sobre todo, el católico debe dejar vivir al protestante. Hoy en día, como se tiene la fuerte impresión de que la alegación religiosa se encuentra en el corazón de la violencia (sigo diciendo, de manera deliberadamente general, «violencia», usted entiende, para evitar las palabras equívocas y confusas de «guerra» y de «terrorismo»), se recurre a la buena y vieja palabra «tolerancia»: que los musulmanes acepten vivir con judíos y cristianos, que los judíos acepten vivir con musulmanes, que los creyentes acepten tolerar a los «infieles» o a los *non-believers* (ésta es la palabra que utiliza «Ben Laden» para denunciar a sus enemigos, en primer término a los norteamericanos). La paz consistiría en la cohabitación tolerante.

La historia del concepto revela que la tolerancia está siempre del lado del más fuerte, firmemente atada a la figura del soberano que Habermas menciona también en nuestro diálogo. Desde este punto de vista, ser tolerante no va a hacer que aquellos que se sienten dejados por fuera estén más incluidos o sean mejor comprendidos. Ésta era una afirmación muy fuerte para hacer en las circunstancias que siguieron a los atentados del 9/11, cuando los países occidentales se estaban apoyando en la tolerancia como el compromiso moral que los unificaba.

Mientras que en opinión de Derrida no hay manera de superar la unilateralidad de la tolerancia, el de hospitalidad es un concepto mucho más flexible.

> Si yo creo ser hospitalario porque soy tolerante, es que deseo limitar mi acogida, mantener el poder y controlar los límites de «mi casa» *(chez moi)*, de mi soberanía, de mi «yo puedo» (mi territorio, mi casa, mi lengua, mi cultura, mi religión, etc.). La tolerancia sigue siendo una hospitalidad escrutada, sometida a vigilancia, avara, celosa de su soberanía. Digamos que, en el mejor de los casos, forma parte de lo que yo llamo hospitalidad condicional, la que practican generalmente los individuos, las familias, las ciudades o los Estados[33].

La ventaja de la hospitalidad sobre la tolerancia es que ella se presta, como el perdón, a que se la ponga en el doble registro de lo condicional y de lo incondicional. De hecho, la tolerancia es, para Derrida, hospitalidad condicionada. Al ser tolerante, uno admite que el otro ha sido colocado bajo nuestras propias condiciones y, por consiguiente, bajo nuestra autoridad, nuestra ley y nuestra soberanía. En lugar de ello, Derrida tiene la esperanza puesta en una nueva concepción de la hospitalidad, en cierto sentido mucho más tolerante que la tolerancia. De manera sorprendente para quienes creen que Derrida es un pensador contrario a la Ilustración, su punto de referencia aquí es Kant. La articulación que hace Derrida de la hospitalidad incondicional se apoya en la distinción que hace Kant entre dos clases de derechos: el derecho de invitar y el derecho de visitar.

> Pero la hospitalidad pura o incondicional no consiste en una invitación («yo te invito, yo te acojo en *mi casa [chez moi]* con la condición de que tú te adaptes a las leyes y normas de mi territorio, según mi lengua, mi tradición, mi memoria, etc.). La hospitalidad pura e incondicional, la hospitalidad *misma* se abre, está de antemano abierta a cualquiera que no sea esperado ni esté invitado, a cualquiera que llegue como *visitor* absolutamente extraño, no identificable e imprevisible *al llegar*, un enteramente otro.

> Llamemos a esta hospitalidad de *visita* y no de *invitación*. La visita puede ser muy peligrosa, no hay que ocultarlo; pero una hospitalidad sin riesgo, una hospitalidad garantizada por una póliza de seguro, una hospitalidad protegida por un sistema de inmunidad contra el totalmente otro, ¿es una hospitalidad verdadera?

Así como no podría existir un sentido del perdón sin el perdón incondicional, el cual llega como una sorpresa tanto para los demás como para nosotros mismos, así tampoco podría existir un sentido de la verdadera hospitalidad y apertura al otro sin la hospitalidad incondicionada.

LA VIOLENCIA EXCESIVA

La hospitalidad condicionada, o tolerancia, es fundamentalmente el derecho de invitar y en cuanto tal pone las condiciones para las convenciones internacionales y cosmopolitas. La hospitalidad incondicional, por el contrario, corresponde al derecho de visitar. En cuanto tal, expone al anfitrión al máximo riesgo, al no admitir ninguna defensa sistemática ni ninguna inmunidad contra el otro. Derrida admite que la hospitalidad incondicional no puede tener un estatuto político o jurídico. Los Estados no la pueden incluir en sus leyes, pues la hospitalidad sin condiciones es irreconciliable con la misma idea de Estado soberano. Y, sin embargo, sólo desde el punto de vista de la hospitalidad incondicionada, o del derecho de visitar, podemos obtener una perspectiva crítica acerca de los límites del derecho cosmopolita, la tolerancia, la hospitalidad condicionada y el derecho de invitar.

En su tratado *La paz perpetua*, Kant respalda la idea del derecho cosmopolita sin el soporte de un gobierno mundial. Las instituciones internacionales han operado bajo esta posibilidad desde la Segunda Guerra Mundial. Y éste es el sueño político que suscriben tanto Derrida como Habermas; pero, a di-

ferencia de éste, Derrida no lo ve como un programa sino más bien como un ideal que se puede perseguir mejor haciéndolo enfrentar continuamente con sus límites. Pues, como hemos visto, el cosmopolitismo expresa solamente la hospitalidad condicionada, o lo que Kant llama el «derecho de invitar».

Para Derrida, el ideal de democracia está más allá del cosmopolitismo y la ciudadanía universal, más allá de la economía de la soberanía, la política y la jurisdiccionalidad. El cosmopolitismo se aplica a un mundo visto como un cosmos, lo cual significa desde los griegos un todo ordenado, regulado por principios y leyes. Aun cuando Derrida se declara favorable al cosmopolitismo y la ciudadanía universal, siente que el compromiso con la justicia no se puede ejercer plenamente dentro de los límites del derecho y el cosmopolitismo. Pues la justicia, así como la democracia, no está referida solamente a nuestra conducta dentro del marco del Estado o bajo las obligaciones que impone la ciudadanía, sino también a nuestro enfrentamiento con un extraño. Quiero subrayar, sin embargo, que la creencia de Derrida de que se le debe abrir espacio a algo situado en algún lugar *más allá* de la política y el derecho, del cosmopolitismo y la ciudadanía mundial, está firmemente atada a un esquema formal: la distinción entre los registros de lo condicional y lo incondicional. El formalismo conceptual de este gesto no abre la vía a ningún renacer nostálgico y reaccionario, a ninguna lectura esencialista de la tradición y la identidad. La cualidad de estar más allá de la política y el derecho jamás se hace explícita en términos de ningún contenido valorativo específico, sino simplemente se la indica como la condición de posibilidad de lo que la política y el derecho articulan[34].

Así como el perdón, puesto en manos de la política y del ámbito jurídico, se convierte en una terapia de reconciliación, y la hospitalidad, puesta en manos del cosmopolitismo, se convierte en el simple derecho de invitar, así mismo la justicia, puesta en manos del derecho, queda reducida al simple expediente de hacerla cumplir.

> La aplicabilidad, el «cumplimiento obligado» *(enforceability)*, no es una posibilidad exterior o secundaria que pueda o no ser añadida a la ley como un suplemento. Es la fuerza implicada esencialmente en el mismo concepto de *la justicia como derecho*, de la justicia en la medida en que se hace *derecho* de la ley como «*derecho*» (pues debo insistir inmediatamente en mantener en reserva la posibilidad de una justicia, incluso de una ley, que no solamente exceda o contradiga al derecho, sino que también, tal vez, no tenga ninguna relación con el derecho o que mantenga con él una relación tan extraña que pueda también comandar el derecho que la excluye). La expresión «obligatorio cumplimiento» *(enforceability)* me recuerda que no hay tal cosa como una ley (derecho) que no implique, *en sí misma, a priori, en la estructura analítica de su propio concepto*, la posibilidad de que «se la haga cumplir», de ser aplicada a la fuerza[35].

Las nociones de exceso y suplemento son centrales en la concepción derridiana de la política y revelan una diferencia clave entre su pensamiento y el de Habermas, pues ellas implican que la política tiene que admitir la existencia de algo situado más allá de sus límites. Para Derrida, la justicia es lo que está más allá del derecho, pues de otro modo quedaría reducida al expediente de hacer cumplir las leyes *(enforceability)*. El derecho (la ley) y la justicia pertenecen a dos dimensiones diferentes. Como el derecho es el producto de la dinámica social y política, es finito, relativo e históricamente situado. En contraste, la justicia trasciende la esfera de la negociación social y la deliberación política, lo cual hace que ella sea infinita y absoluta. La justicia, para Derrida, se sitúa más allá de las fronteras de la política, como su exigencia inagotable.

Examinemos más estrechamente la manera como Derrida llega a esta conclusión. Su punto de partida es la expresión en inglés «*to enforce the law*». A diferencia de la expresión en francés «*appliquer la loi*» o de la española «hacer cumplir la ley», «*to*

enforce the law» revela un supuesto decisivo a propósito de la naturaleza de la ley, a saber: que su *enforceability* demarca el uso autorizado de la fuerza. En una democracia constitucional la ley está autorizada porque ella representa la voluntad de los ciudadanos. En el caso de un sistema político no democrático, la autorización le corresponde a la autoridad incontestable de un gobernante o un partido gobernante absoluto. Sin embargo, en ambos casos el lazo entre la *enforceability* y la ley permite la distinción entre la ley en cuanto fuerza autorizada y la violencia en cuanto fuerza no autorizada.

Insistiendo en el elemento idiomático, presente en el lenguaje, Derrida se vuelve hacia el sustantivo alemán *Gewalt*, que significa tanto violencia, en el sentido de fuerza no autorizada, como poder legítimo o fuerza pública. El argumento que quiere defender es que la oscilación semántica que despliega *Gewalt* no es una rareza aislada sino una ventana hacia la inestabilidad estructural de la distinción conceptual entre fuerza autorizada y no autorizada, la cual se construye casi siempre como un par de oposiciones. Derrida prosigue su argumento a través de una lectura atenta del impenetrable ensayo de Benjamin «Zur Kritik der Gewalt», traducido comúnmente como «Crítica de la violencia», el cual gira precisamente alrededor de la ambivalencia de *Gewalt*[36]. Como lo muestra claramente la distinción entre uso autorizado y uso no autorizado de la fuerza, Benjamin supone que tradicionalmente se ha abordado la evaluación de la violencia a través de su uso o aplicación, dejando sin explorar la discusión acerca de qué es, en sí misma, la violencia.

¿Qué es *Gewalt*? Un terremoto, un tsunami, una matanza hecha por un animal o cualquier otro evento natural es violento solamente en un sentido figurado. Violencia es un concepto que pertenece al orden simbólico del derecho, la política y la moral. Dando por sentado que esto es así, para Benjamin la distinción pertinente no es entre fuerza autorizada y no au-

torizada sino entre «la fuerza que hace la ley», que se refiere al momento fundador del sistema legal, y «la fuerza que conserva la ley», que corresponde a la vigencia, o *enforceability*, de la ley. Derrida recoge de Benjamin esta distinción y la utiliza para deconstruir la distinción más tradicional entre fuerza autorizada y no autorizada que Benjamin parece dejar de lado olímpicamente[37].

En la lectura de Derrida, lo que Benjamin llama «la fuerza que hace la ley», el acto de fundar un nuevo sistema legal, no se puede llevar a cabo dentro de fronteras legales. «El origen de la autoridad, la fundación, o el fundamento, la posición de la ley, no pueden por definición descansar en nada distinto a ellos mismos»[38]. Este pronunciamiento suena trivial si se le aplica a la posición de un monarca absoluto, digamos Luis XIV de Francia, quien es el autor del célebre pronunciamiento «*L'État, c'est moi*». Sin embargo, desde la sorprendente perspectiva de Derrida el caso de Thomas Jefferson y los padres fundadores de la democracia parlamentaria norteamericana no es diferente, pues hasta los principios mismos de la Constitución de los Estados Unidos carecen de justificación legal previa[39].

> Todas las situaciones revolucionarias, todos los discursos revolucionarios, de derecha o de izquierda [...] justifican el recurso a la violencia alegando la fundación, en marcha o por venir, de un nuevo derecho. Como este derecho que ha de venir hará a su vez legítima, retrospectivamente, la violencia que puede ofender el sentido de justicia, su futuro anterior ya la justifica. La fundación de todos los Estados ocurre en una situación que, en consecuencia, podemos llamar revolucionaria. Ella inaugura un nuevo derecho, y siempre lo hace con violencia. Siempre, esto es, aun cuando no haya habido esos genocidios espectaculares, esas expulsiones o deportaciones que tan a menudo acompañan la fundación de Estados, grandes y pequeños, viejos o nuevos, cerca o lejos de nosotros [...] Estos momentos, suponien-

do que se los pueda aislar, son momentos aterradores. Por causa de los sufrimientos, los crímenes, las torturas que rara vez dejan de acompañarlos, sin duda, pero así mismo porque ellos son en sí mismos, en su misma violencia, ininterpretables e indescifrables[40].

La fundación de un nuevo sistema legal ocurre en ausencia de cualquier parámetro legal. Este hecho lo convierte, literalmente, en a-legal *(lawless)*. Como consecuencia de ello, dado que el derecho retiene el monopolio de la fuerza autorizada y de la no autorizada, hasta la más amigable de las inauguraciones de un nuevo orden legal ocurre por encima de la distinción entre uso autorizado y no autorizado de la fuerza.

Derrida es muy cuidadoso al subrayar que la fundación de la ley *excede* los límites de la legalidad en vez de violarla. Como la inauguración de un nuevo orden es inconmensurable con el orden precedente, esta misma ausencia hace virtualmente imposible establecer la ilegalidad de la violencia fundatriz. De ahí que él crea que los momentos revolucionarios son fundamentalmente ininterpretables e indescifrables. La fundación de todo derecho permanece opaca desde la perspectiva del presente, pues su legitimidad no se puede ofrecer sino retrospectivamente, es decir, una vez que el sistema legal ya está establecido y es susceptible de ser aplicado *(enforceable)*. En esta medida Derrida piensa que la dimensión moral del derecho —a saber, la justicia— está siempre por venir *(à venir)*. El carácter irreductiblemente futuro de la justicia es lo que Derrida, tomando prestada una expresión del filósofo francés del siglo XVIII Michel de Montaigne, llama la «fundación mística de la autoridad».

El reconocimiento de la condición de alegalidad que acompaña la fundación de todos los sistemas de leyes es aterrador no solamente porque a menudo tiene lugar en medio de baños de sangre de todo tipo, sino también porque excede la opo-

sición entre acción legal e ilegal. ¿Tiene la violencia en sí misma que ver con este momento fundacional? ¿Sería esta la violencia «pura»? La distinción entre violencia autorizada y no autorizada no sirve para salir de este atolladero, del que, que para Derrida, definitivamente no es posible escapar. Pues la solución consiste en aceptar que la violencia es algo interno, y no externo, al orden de lo legal.

Bajo esta premisa, el terrorismo parecería ser la quintaesencia de la violencia fundacional. Incluso en la escala mayor de la mafia o del fuerte tráfico de drogas, el crimen transgrede la ley con miras a un beneficio particular, de modo que el sistema legal y el Estado que depende de él no se ven amenazados en sus fundamentos. Pero con el terrorismo se trata de una situación completamente diferente, porque lo que se amenaza es el momento fundador de la ley y, a través de él, del Estado. La dificultad para perseguir legalmente al terrorismo en cuanto terrorismo reside precisamente en este punto, pues el terrorismo le plantea al sistema legal el mismo desafío que una revolución o que una guerra. De ahí que Derrida sugiera que la distinción entre terrorismo y guerra es muy poco firme. Y, sin embargo, ¿podemos realmente «declararle» la guerra a algo distinto de un Estado soberano?

Junto a las cuestiones jurídicas relativas a la persecución legal del terrorismo se encuentra la cuestión moral relativa a los parámetros de juicio. ¿Cómo hemos de juzgar al terrorismo si, de hecho, su violencia no es ni legal ni ilegal? Esto fue lo que Derrida dijo en nuestro diálogo:

> Lo que me parece inaceptable en la «estrategia» (práctica, armada, ideológica, retórica, discursiva, etc.) del «efecto Ben Laden» no es solamente la crueldad, el desprecio por la vida, el desprecio por el derecho, el desprecio por las mujeres, etc., la utilización de lo peor de la modernidad tecnocapitalista al servicio del fanatismo religioso. No: es sobre todo que esta acción y este

> discurso *no abren ningún futuro, y en mi opinión no tienen ninguno.* Si queremos y podemos poner un poco de fe en la perfectibilidad del espacio público y del campo jurídico-político mundial, del «mundo» mismo, entonces no podemos esperar nada bueno por ese lado, según me parece.

Lo que le falta al terrorismo es la proyección hacia un futuro y el interés en la perfectibilidad del presente, que Derrida identifica con la demanda inagotable de justicia. En este sentido, el terrorismo simplemente carece de justicia.

> Por eso, si en esta violencia desenfrenada y sin nombre tuviera que tomar partido en una situación binaria, yo lo tomaría. A pesar de mis reservas radicales con respecto a la política norteamericana, incluso europea, e incluso, con mayor amplitud, con respecto a la coalición «antiterrorista internacional», a pesar de todo, a pesar de todas las traiciones *de hecho*, a pesar de todas las infracciones contra la democracia, el Derecho Internacional, las instituciones internacionales que los Estados de esta «coalición» han fundado y respaldado hasta cierto punto, yo tomaría partido por el campo que deja, *en principio, en derecho,* una perspectiva abierta a la perfectibilidad, en nombre de lo «político», de la democracia, del Derecho Internacional, de las instituciones internacionales, etc.

La visión que tiene Derrida de la justicia lo lleva a interpretar el derecho como universal y la justicia únicamente como particular. Mientras que el ámbito legal presupone la generalidad de reglas, normas e imperativos universales, la justicia tiene que ver con los individuos, con el carácter único de sus vidas y sus situaciones. En la medida en que el derecho se organiza alrededor de la exigencia de universalidad —reglas e imperativos—, opera en el dominio de lo que es posible, a menudo predecible y ciertamente calculable. En lugar de ello, la justi-

cia nos presenta una serie de exigencias imposibles: juzgar lo que es absolutamente singular y distinto de cualquier otra cosa, relacionarse con el otro en su plena alteridad y decidir ante la infinita perfectibilidad de cualquier decisión. La justicia requiere de nosotros que calculemos lo incalculable y que decidamos lo indecidible. En suma, la justicia requiere la experiencia de la aporía, ciertamente una experiencia imposible. Y, sin embargo, insiste Derrida, «no hay justicia sin esta experiencia, por imposible que ella sea»[41]. Mantener el hiato entre justicia y derecho significa mantenernos atentos a la imposible promesa de la utopía.

La concepción de la justicia de Derrida exige un concepto diferente de responsabilidad, que ya emergió en relación con la religión. Pues si la justicia no se puede constreñir dentro de las fronteras del derecho, de lo calculable y de lo universal, la responsabilidad no se puede concebir bajo la égida del agente moral autónomo, definido como la capacidad que tiene cada individuo de legislar para sí mismo. Esta concepción clásica de la autonomía, expuesta por Kant, entiende la responsabilidad como el momento fundador de un orden legal separado. En contraste, Derrida cree que tal momento fundador excede la ley que él establece. Del mismo modo como la justicia excede el derecho, se necesita que haya un concepto de responsabilidad que exceda la autolegislación del libre albedrío. Como la justicia, una responsabilidad radicalmente incondicional es una experiencia imposible, sin que, sin embargo, no sea posible que no haya ética y moralidad. Ser responsable es responder al llamado del otro: otro individuo, otra cultura, otro tiempo. Tal respuesta también me hace responsable del otro «en mí mismo».

Para ser justa, la decisión de un juez, por ejemplo, no debe solamente ajustarse al derecho, o a una ley general, sino que la debe asumir, aprobar, confirmar su valor, mediante un acto de

> interpretación que la vuelve a instituir, como si en definitiva nada existiera previamente a la ley, como si el mismo juez inventara la ley en cada caso. [...] En suma, para que una decisión sea justa y responsable debe, en su mismo momento, si lo hay, ser a la vez regulada y sin regulación: debe confirmar la ley y también destruirla o suprimirla lo suficiente para tener que inventarla de nuevo en cada caso, volverla a justificar, al menos volverla a inventar en la afirmación de la nueva y libre confirmación de su principio[42].

LA PROMESA EUROPEA

En la visión de Derrida, después del 9/11 la política internacional y la diplomacia se beneficiarían enormemente si trabajaran conjuntamente con los filósofos. Más que nunca, el desafío de hoy es desarrollar un marco crítico para evaluar y volver a inventar el lenguaje de las relaciones internacionales. La filosofía podría cumplir un papel único en esta coyuntura porque ella sabe cómo examinar los vínculos entre el sistema jurídico-político y la herencia filosófica que lo produjo. Sólo mediante la apropiación de esta compleja red de vínculos explícitos e implícitos ocurrirá la transformación del sistema. Con su acceso privilegiado a ellos, la filosofía puede ayudar a evaluar el lenguaje que se utiliza en la política internacional y con el tiempo plantear la cuestión de la responsabilidad *(accountability)* de quienes la manejan.

Tras el 9/11, es necesario volver a plantear desde el principio un número de problemas grandes y difíciles. Uno de ellos, según Derrida, es el de la soberanía, que constituye la especial aporía del cosmopolitismo: cómo establecer un Derecho Internacional sin un gobierno mundial. La política mundial parece girar sobre estos goznes. Por ejemplo, el problema de la soberanía domina la discusión sobre la legitimidad de declarar la guerra contra el terrorismo. Derrida la llama «una guerra sin guerra». Siguiendo la senda de Carl Schmitt, Derrida mantie-

ne que una guerra sólo puede tener lugar entre dos Estados soberanos. No es sólo que ningún Estado haya ofrecido formalmente ayuda o soporte al terrorismo, sino también que la tesis de la administración Bush de que hay naciones que «amparan» la actividad terrorista es difícil de probar, dado que Londres, Madrid y Hamburgo han albergado células terroristas en las que se entrenó, adoctrinó y despachó a numerosos individuos.

El problema de la soberanía, dice Derrida en nuestro diálogo, afecta las relaciones internacionales también en otro nivel: el carácter incompleto de los procesos de secularización en la política de hoy. La visión de Derrida es que el 9/11 reveló el conflicto existente entre dos teologías políticas. De un lado están los Estados Unidos, la única gran potencia democrática en mantener la pena de muerte y en cultivar una impronta bíblica cristiana en su discurso político. Del otro está su enemigo, que se identifica a sí mismo como islámico. Derrida observa que no solamente está el hecho de que estas dos teologías políticas brotan de la misma fuente abrahámica, sino también que el epicentro de su conflicto, al menos simbólicamente, es el Estado de Israel (un estado judío) y el Estado virtual de Palestina.

El frente, tal como lo ve Derrida, no es el Oriente contra el Occidente, tal como se lo configura comúnmente. Más bien, es entre los Estados Unidos y una Europa a la que identifica como el único actor secular en la escena mundial. Al nombrar a Europa, Derrida se refiere a «una nueva figura de Europa», o la Europa-por-venir, y no a la Comunidad Europea, a la que no obstante acredita como una de las más avanzadas culturas políticas no teológicas.

La reflexión de Derrida sobre la Europa-por-venir comenzó en 1990, cuando el filósofo italiano Gianni Vattimo le pidió que respondiera a la pregunta por la identidad cultural europea, sólo unos pocos meses después de la caída del muro de Berlín. De manera sorpresiva, dado su hábito de abstenerse

de hacer declaraciones axiomáticas, en aquella ocasión Derrida ofreció una que repite mi anterior discusión de los límites y la identidad en relación con el muro de Berlín: «Lo que es propio de una cultura no tiene que ser idéntico a sí mismo»[43]. La identidad implica diferenciación interna o, en su formulación, «diferencia consigo mismo». La relación consigo mismo produce cultura; pero no hay cultura sin relación con el otro. Ninguna cultura tiene un origen único y es de la propia naturaleza de la cultura el explorar la diferencia, el desarrollar una apertura sistemática hacia los demás dentro de la propia cultura, así como en las otras culturas.

> *De un lado*, no se puede dispersar la identidad cultural europea [...] No se la puede ni se la debe dispersar en una miríada de provincias, en una multiplicidad de idiomas cerrados o de pequeños nacionalismos mezquinos, cada uno celoso e intraducible. No debe y no puede renunciar a los espacios de gran circulación y tráfico pesado, de grandes avenidas y vías públicas de traducción y comunicación y, con ello, de mediatización. Pero, *por otro lado*, no puede y no debe aceptar una capital como autoridad centralizada que, mediante sus mecanismos transeuropeos [...] controle y estandarice[44].

Más allá del eurocentrismo y del antieurocentrismo, dos programas que Derrida caracteriza como «inolvidables» pero «agotados», ¿cuál es la identidad europea de la que somos responsables? ¿Qué recuerdo y qué promesa evoca el nombre de Europa? ¿Por quién y ante quién somos responsables? Derrida enumera dos clases de responsabilidades. Está la responsabilidad hacia la memoria y está la responsabilidad para con uno mismo. Mientras que la responsabilidad para con uno mismo subyace a la necesidad de un compromiso personal e incondicional con el proceso de toma de decisiones, la responsabilidad hacia la memoria exige una autocomprensión histórica

basada en la diferencia y la heterogeneidad[45]. Para ser responsables *de* esta memoria europea necesitamos transformarla hasta el punto de reinventarla. De este modo no nos limitaremos a repetir o a abominar su nombre. Esta transformación tendrá lugar solamente si aceptamos la posibilidad de una imposibilidad, la experiencia de la aporía.

> Es necesario que nos convirtamos en los guardianes de una idea de Europa, de una diferencia de Europa, pero de una Europa que consiste precisamente en no encerrarse en su identidad y en avanzar como una vía ejemplar hacia lo que no es, hacia el otro rumbo o hacia el rumbo del otro[46].

La noción de capital aparece en el título que Derrida dio a su breve libro sobre Europa: *The Other Heading*[47]. El libro está destinado a responder a la promesa política de una Europa unificada haciéndose responsable del pasado europeo: un pasado que Derrida espera que proteja a Europa y a la vez le dé otro rumbo, otro destino. En términos geográficos, Europa se ha visto a sí misma como un promontorio o un cabo: la porción extrema de Eurasia o el punto de partida de descubrimientos y colonizaciones. Aun cuando la necesidad de una capital física, de una única metrópoli que cumpla la función de ser el corazón de una nación, ya tiene sus años, el «discurso de la capital» aún permanece intacto. Este discurso está entremezclado con la cuestión de la identidad europea. La cultura europea es responsable de la emergencia del ideal de la nación-Estado «encabezado» *(headed)* por una ciudad capital. París, Berlín, Roma, Bruselas, Ámsterdam, Madrid, son todas capitales en este sentido fuerte de la palabra. La palabra «capital» viene de la palabra latina *caput*, cabeza, la cual aparece también en numerosas y muy variadas expresiones, tales como los encabezamientos de un periódico o, en inglés, el título *(heading)* de un libro. Europa, para Derrida, es el nombre para la dirección de la cultura, la ejemplar dirección para todas las culturas.

Hacerse responsable de Europa significa responder al tejido de facetas que constituyen su pasado, su presente y su futuro, y reinventar sus relaciones. La soberanía, a la que Derrida da el nombre de «discurso de la capital», es la primera en la lista. Para hacerlo tenemos que creer en contaminaciones paradójicas como la de «el recuerdo de un pasado que nunca ha estado presente» o «el recuerdo del futuro». Después de todo, señala Derrida, el movimiento de la memoria no está necesariamente atado al pasado. La memoria no es un asunto sólo de preservar y conservar el pasado, al estar éste siempre ya vuelto hacia el futuro, «hacia la promesa, hacia lo que viene, lo que llega, lo que suceda mañana»[48].

Esta otra dirección es el rumbo en el cual Europa, la actual Europa, debería estar viajando. Es también la dirección hacia una nueva forma de soberanía, requerida con urgencia si el cosmopolitismo se ha de convertir en una realidad política en el mundo posterior al 9/11. Este destino no es ni nuevo ni viejo, sino la memoria de un pasado que jamás ha sido presente. Éste es el recuerdo de una promesa: la emancipación, o la promesa de la Ilustración.

NOTAS

PREFACIO

* N.T. En español es común utilizar para estos casos una expresión como 11-S. En este libro se deja intacta la forma original como se usa en inglés una fecha cuando se la quiere utilizar como un nombre (9/11), debido al papel central que ella cumple en los textos, muy especialmente en la entrevista a Jacques Derrida y en el ensayo de Giovanna Borradori a propósito de ella.

1 Immanuel Kant, *La paz perpetua*, trad. Baltasar Espinosa, Madrid, Aguilar, 1966, p. 67.

2 Kant, *op. cit.*, p. 72.

INTRODUCCIÓN
EL TERRORISMO Y EL LEGADO DE LA ILUSTRACIÓN
HABERMAS Y DERRIDA

1 Aristotle, *Poetics*, trans. and with an intro. Gerald F. Else (University of Michigan Press, 1967), p. 33.

2 Hay algunas excepciones notables a la visión predominante que había iniciado Aristóteles. Un ejemplo sobresaliente es el del filósofo italiano del siglo XVIII Giambattista Vico, quien defendía la prioridad de la historia y la memoria sobre la razón, entendida como una facultad intemporal. A su pensamiento subyace el principio de que «lo verdadero y lo hecho son lo mismo», *verum ipsum factum*. Si por «lo hecho» entendemos el ámbito de hechos y eventos producidos por el hombre, lo que Vico defiende es la idea de que el conocimiento histórico puede aspirar a la certeza absoluta. Al contrario del punto de vista racionalista de Descartes, la tesis de Vico es que las ciencias humanas pueden proporcionar un conocimiento exacto, pues las sociedades, lo mismo que los acontecimientos históricos, son nuestra propia creación. Véase Giambattista Vico, *The New Science: Unabridged Translation of the Third Edition*, rev. ed., trans. Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (Cornell University Press, 1984).

3 El tratado *On Liberty* de John Stuart Mill es un manifiesto del principio de libertad negativa. «El objeto de este ensayo es aseverar un princi-

pio muy simple [...] que el único fin que justifica que la humanidad, individual o colectivamente, interfiera con la libertad de alguno de sus miembros, es la protección de sí misma. Que el único propósito con el que se puede ejercer poder legítimamente sobre algún miembro de la comunidad civilizada contra su voluntad es evitar hacer daño a otros. Su propio bien, físico o moral, no es una justificación suficiente» (John Stuart Mill, *On Liberty*, New York, Norton, 1975, p. 48).

[4] Cuando se pide reflexionar en modelos de compromiso político entre los filósofos del siglo XX, muchos lectores pensarán en Jean-Paul Sartre primero que en Russell o Arendt. Quiero subrayar que mi interés aquí es el *contraste* entre dos formas diferentes de entender la relación entre filosofía y política: me parece que este contraste se ve con máxima claridad en la yuxtaposición de estas dos figuras. Además, la base que tengo para poner en una misma línea a Arendt, Habermas y Derrida es la experiencia de la historia como trauma. La articulación que hace Arendt de la filosofía como respuesta al trauma histórico se cruza con las trayectorias personales de Habermas y Derrida.

[5] Bertrand Russell, *Philosophy and Politics* (Cambridge University Press, 1947), p. 20.

[6] *Ibid.*, p. 26.

[7] *Ibid.*, p. 8.

[8] Noam Chomsky, *9-11* (Seven Stories Press, 2001).

[9] Hay muchos aspectos de la anatomía arendtiana del totalitarismo que no podré discutir aquí. Por ejemplo, Arendt enfatiza que la instalación de regímenes totalitarios a mediados del siglo XX es el resultado del progresivo empobrecimiento de la concepción occidental de ciudadanía. Simbólicamente, esto significa el triunfo del *bourgeois*, el individuo codicioso que busca la riqueza y el poder a cualquier costo, sobre el *citoyen*, alguien que cree en el valor de la vida política. En su lectura de los acontecimientos, el imperialismo del siglo XIX, con su afán de conquista global más allá de las fronteras de la nación-Estado, abre el escenario para que surjan movimientos políticos cuyo interés es la autoafirmación de su identidad racial, étnica o nacional, más que la preocupación por un mundo público estable y autocontenido. Véase Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Allen and Unwin, 1967).

[10] «Si queremos sentirnos a gusto en esta tierra, aún al precio de sentirnos a gusto en este siglo, debemos tratar de tomar parte en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo». Hannah Arendt, «Understanding and Politics (The Difficulties of Understanding)», in *Essays in Understanding 1930-1954*, ed. Jerome Kohn (Harcourt, Brace & Co., 1994), p. 323.

[11] Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, p. 457.

[12] Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Viking Press, 1963).

[13] El primer punto que se señala repetidamente a lo largo del libro es que la justicia política, moral, criminal, involucra las acciones particulares de personas particulares, de modo que cualquier juicio que se emita estará desvirtuado tan pronto como se olvide este aspecto clave. Una de sus principales acusaciones a la forma como se procedió en Jerusalén es que el proceso fue deliberadamente maniobrado, a pesar de las intenciones de los jueces, en función de intereses de grupo, tanto durante los eventos que se estaban juzgando como en el momento del juicio, el cual tuvo lugar quince años después de terminada la guerra. Para Arendt era muy problemático que durante el juicio no se hubiera puesto de presente la cuestión de la colaboración judía. Además, en su opinión, el gobierno israelí quería un juicio que le recordara al mundo el sufrimiento del pueblo judío y que les permitiera finalmente a los sobrevivientes tener una audiencia oficial. El hecho de que hubiera una agenda política dirigiendo el juicio es una perversión de la justicia, independientemente de la simpatía que se pueda sentir con respecto a las motivaciones para ello. La controversia se volvió tan amarga que llevó a Gershom Scholem, el eminente sionista, a declarar cruelmente que el reportaje de Arendt sobre el juicio de Eichmann carecía de «Ahabath Israel», o amor por el pueblo judío. Véase Seyla Benhabib, «Arendt's *Eichmann in Jerusalem*», in *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, ed. Dana R. Villa (Cambridge University Press, 2000), pp. 65-85. Sobre este tema se pueden encontrar recursos excelentes en Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (MIT Press, 1996) y Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the Thought of Hannah Arendt* (Princeton University Press, 1999).

[14] Jürgen Habermas, «Ideologies and Society in Post-War World», in *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*, ed. con una introducción por Peter Dews (Verso, 1986), p. 43.

[15] La expresión «pasado indominable» *(unbewältigte Vergangenheit)* surgió en el contexto de la historia intelectual alemana posterior a la Segunda Guerra Mundial. Fue acuñada para describir las tentativas de los alemanes de asimilar el pasado nazi. Volvió a tener gran importancia durante el *Historikerstreit* sobre la normalización del pasado alemán. Véase Charles S. Maier, *The Unmasterable Past: History, Holocaust, and German National Identity* (Harvard University Press, 1988).

[16] Ernst Nolte, «Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte», *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, June 6, 1986.

[17] Jürgen Habermas, «On the Public Use of History», in Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, ed. and trans. Shierry Weber Nicholsen, with an intro. Richard Wolin (MIT Press, 1989), p. 229.

[18] Habermas, «On the Public Use of History,» p. 233.

[19] Jacques Derrida, «Circumfession», in Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida,* trans. Geoffrey Bennington (University of Chicago Press, 1993), p. 58.

[20] Derrida, «Circumfession,» p. 73.

[21] Además, la noción misma de especie tiene una historia específica que se remonta a Aristóteles, quien utilizaba la palabra *eidos* para las especies, en contraste con los particulares (un individuo) y el género (el reino animal). Véase Aristóteles, «Categories» 2a14, in *The Categories; On Interpretation, trans.* Harold P. Cooke; *Prior Analytics,* trans. Hugh Tredennick (Harvard University Press, 1973).

[22] El ensayo en el que Derrida desarrolla esta línea de argumentación se titula «The Ends of Man» y fue leído en el coloquio «Philosophy and Anthropology» que tuvo lugar en New York en octubre de 1968. Se le pidió específicamente que hiciera un comentario acerca del estado del debate sobre el humanismo en la filosofía francesa de la posguerra. Derrida declaró desde el comienzo la implicación política de su intervención. «Recuérdese que estas semanas fueron las de la apertura de las conversaciones de paz sobre Vietnam y del asesinato de Martin Luther King. Un poco más tarde, cuando escribía este texto, las universidades de París fueron invadidas por las fuerzas del orden social, por primera vez a petición de un rector, y posteriormente vueltas a ocupar por los estudiantes en los disturbios que ustedes conocen [...] Simplemente creí que debía marcar, fechar y participar a ustedes las circunstancias históricas en las cuales preparé esta comunicación. Me parece que ellas pertenecen con todo derecho al campo y a los problemas de que trata este coloquio.» Jacques Derrida, «Les fins de l'homme», in *Marges de la Philosophie* (Les Editions de Minuit, 1972), p. 135.

[23] Véase Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. An Essay in Fundamental Ontology,* trad. con una intro. Hazel E. Barnes (Citadel Press, 1956) y *The Emotions. Outline of a Theory,* trad. Bernard Frenchtman (Philosophical Library, 1948).

[24] Derrida critica profundamente la apropiación que hizo el existencialismo francés de la tradición alemana, incluyendo a Hegel, Husserl y Heidegger, a la cual ve como menos dependiente del ideal antropológico de la unidad esencial del hombre: «La lectura antropológica de Hegel, de Husserl y de Heidegger era un contrasentido, quizás el más grave de todos. Y fue esta lectura la que proporcionó los mejores recursos conceptuales al pensamiento francés de la posguerra». (Derrida, «Les fins de l'homme,» p. 139).

[25] *Ibid.*, p. 137.

[26] Habermas, «On the Public Use of History,» p. 234.

[27] Immanuel Kant, «Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?», en *Filosofía de la historia,* traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, p. 58.

[28] Kant, «Respuesta a la pregunta: "¿qué es la Ilustración?"», p. 64.

[29] Ayatollah Ruhollah Khomeini, Radio Announcement, 14 February 1989, «Fiction Fact, and the *Fatwa,*» in *The Rushdie Letters. Freedom to Speak, Freedom to Write,* ed. Steve Mac Donogh (University of Nebraska Press, 1993), p. 130.

[30] Kant vivió una experiencia de primera mano con el prejuicio religioso cuando, a raíz de la publicación de un tratado sobre la religión, ofendió a Federico Guillermo II, rey de Prusia. A diferencia de su predecesor, Federico el Grande, Guillermo II no era partidario de la tolerancia religiosa. Mientras que Salman Rushdie recibió una amenaza de muerte mundial, que incluía a sus editores y traductores, por parte del gobierno teocrático de Irán, a Kant se le exigió formalmente mediante una carta la promesa de que jamás volvería a escribir sobre la religión. Él aceptó con reticencias el requerimiento en su calidad de «El Súbdito Más Leal De Su Majestad». Esta calificación le permitió volver a escribir sobre religión tras la muerte del rey, la cual ocurrió sólo tres años después. Como explicaría más tarde Kant, la muerte del rey lo liberó de su promesa, pues él ya no era más ese súbdito específico del rey. [Véase Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* (Prussian Academy of Sciences), 1900ff, VII, pp, 7-10].

[31] Christopher Norris ha afirmado, de manera más lúcida que cualquiera, la necesidad de reconocer la heterogeneidad del posmodernismo y ha advertido a los académicos sobre el peligro de confundir posiciones serias y cuidadosamente elaboradas con esa especie de embrollo filosófico con el que algunas veces se dejan seducir los teóricos. Para Norris, Jean Baudrillard es un depurado representante de la vena anti-Ilustración a la que erróneamente se acusa a Derrida de pertenecer. Desde su perspectiva, Baudrillard hace equivalentes «lo que actualmente y de manera contingente es "más persuasivo creer" con los límites de lo que es posible saber desde un punto de vista crítico e interesado por la verdad. Por supuesto, esto va junto con la moda más amplia de las teorías del conocimiento pragmatistas, antifundacionalistas o consensuales, las cuales dan por sentado que la "verdad" en una situación dada sólo puede ser un asunto de los valores y creencias que prevalecen de hecho entre los miembros de alguna "comunidad de interpretación" existente...» [*Uncritical Theory. Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War* (The University of Massachussetts Press, 1992), p. 16]. Por el contrario, la orientación deconstructiva de Derrida no rechaza que haya criterios de referencia, validez y verdad. La posición de Norris, que yo apoyo completamente, es que una de las virtudes del trabajo de Derrida radica en que «plantea problemas de rendición ética de cuentas (junto con cuestiones epistemológicas) que se hacen invisibles debido al recurso directo a la referencia, las intenciones, la autoridad textual, la lectura correcta, la justificación por parte del autor, etc.» (p. 18). Esto es lo que le permite a Norris hacer la importante afirmación de que Derrida «apoya el impulso de la crítica ilustrada aunque someta esta tradición a una revaloración radical de sus conceptos y categorías fundamentales» (p. 17).

[32] La expresión «Teoría Crítica» fue acuñada por Max Horkheimer en un artículo titulado «Teoría tradicional y teoría crítica» (véase Max Hor kheimer, «Teoría tradicional y teoría crítica», en *Teoría crítica*, traducción de Edgardo Albizú y Carlos Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 223-271). Publicado en 1930, cuando era director del Instituto de Investigaciones Sociales en Frankfurt, este artículo presenta los puntos de vista que circulaban entre un grupo de filósofos y teóricos sociales que incluían a Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse y Walter Benjamin. Habermas es el más importante intérprete de la segunda generación de esta línea de pensadores a los que se conoció con el nombre de «Escuela de Frankfurt». Las posiciones que se asocian bajo este título general distan mucho de ser homogéneas, tanto entre sus propios representantes como a través del tiempo. Aún más: la evolución filosófica de Habermas está marcada por diversas evaluaciones de las posiciones de los principales teóricos de la Escuela de Frankfurt. Una discusión de la complejidad de estas relaciones dentro de la orientación general de la Teoría Crítica nos llevaría más allá de los límites de esta introducción. La bibliografía sobre el tema es amplia. Menciono solamente dos artículos de Habermas dedicados a la primera generación de pensadores de la Teoría Crítica asociados con la Escuela de Frankfurt: «Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración», in Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1988, pp. 135-162, y «Psychic Thermidor and the Rebirth of Rebellious Subjectivity,» in *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (MIT Press, 1985), pp. 67-77. El lector puede buscar una orientación inicial general en el ensayo de Albrecht Wellmer, «Reason, Utopia, and the *Dialectic of the Enlightenment*» in *Habermas and Modernity*, pp. 35-66. Finalmente, como Adorno fue el pensador de esta época más cercano a Habermas, se puede consultar el excelente ensayo de Romand Coles titulado «Identity and Difference in the Ethical Positions of Adorno and Habermas», in *The Cambridge Companion to Habermas*, ed. Stephen K. White (Cambridge University Press, 1995), pp. 19-45.

[33] En el diálogo, Derrida extiende su rechazo de la universalidad de la tolerancia a la noción de religión, la cual, debido a su demarcación abrahámica, no se puede utilizar de manera indiscriminada en todos los contextos en todo el mundo.

[34] Para Derrida, la tolerancia es un principio que no se puede reducir a una regla aplicable. Así como la justicia no se puede definir en términos de ley, pues es posible que haya leyes injustas, es necesario mantener a la tolerancia como algo distinto a normas o decisiones políticas específicas. Kant parece insinuar una posición similar cuando se refiere a la actitud ilustrada de Federico el Grande de Prusia: «Un Príncipe que no encuentra indigno de sí declarar que sostiene como deber no prescribir nada a los hombres en cuestiones de religión, sino que les deja en plena libertad y que, por tanto, rechaza el altivo nombre de *tolerante*, es un príncipe ilustrado» (Kant, «Respuesta a la pregunta: "¿qué es la Ilustración?"» p. 65).

35 La crítica de Derrida a la tolerancia fue anticipada por uno de los principales representantes de la Teoría Crítica: Herbert Marcuse. En un breve ensayo titulado «Repressive Tolerance,» de 1965, Marcuse escribió lo siguiente, en la misma línea de las reservas de Derrida con respecto a la noción de tolerancia: «Lo que hoy se proclama y practica como tolerancia sólo sirve, en la mayoría de sus manifestaciones más efectivas, a la causa de la opresión». Herbert Marcuse, «Repressive Tolerance,» in Robert Paul Wolff, Barrigton Moore, Jr., Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Beacon Press, 1965), p. 81. Contra la concepción clásica, liberal, de la tolerancia, Marcuse aboga por «la práctica de la tolerancia discriminativa [...] La tolerancia que es el elemento vital, la marca distintiva de una sociedad libre, jamás será el regalo de los poderes establecidos; en las condiciones prevalecientes de tiranía de la mayoría, sólo puede ser ganada mediante el esfuerzo sostenido de las minorías radicales que quieren romper esta tiranía y trabajar en favor del surgimiento de una mayoría libre y soberana: minorías intolerantes, militantemente intolerantes y desobedientes de las reglas de conducta que toleran la destrucción y la supresión» (123).

SECCIÓN PRIMERA

FUNDAMENTALISMO Y TERROR
DIÁLOGO CON JÜRGEN HABERMAS

1 Este diálogo tuvo lugar en diciembre de 2001, tres meses después de los atentados del 9/11.

2 El doce de noviembre de 2001, sólo dos meses y un día después de los atentados del 9/11, un avión comercial se estrelló en el sector de Queens, en Nueva York, con un saldo de 265 personas muertas: 260 que iban a bordo del avión y cinco que estaban en tierra. De toda la ciudad se apoderó el temor de que la estrellada fuera el resultado de otro atentado terrorista. Habermas, quien se encontraba por entonces en Nueva York, vivió ese momento de primera mano.

3 Habermas se refiere aquí a las conversaciones de paz que tuvieron lugar a finales de noviembre de 2001 en las cercanías de Bonn, en Alemania. Allí se reunieron los líderes políticos de la Alianza del Norte, conformada en su mayor parte por las etnias de los tajikas, uzbekos y hazras, y por tres facciones de exiliados, en su mayoría pashtunes, conocidas como los grupos de Roma, Chipre y Peshawar. El grupo de Roma representó a los aliados del antiguo rey, cuyo retorno fue rechazado por la Alianza del Norte, incluso como figura simbólica.

4 Se trata del discurso de aceptación de Habermas del Premio de Paz de la Asociación de Editores y Libreros Alemanes, el cual recibió en la

Paulskirche, Frankfurt, en octubre de 2001. El tema del discurso fue la biotecnología. Sin embargo, como le fue entregado un mes después de los atentados del 9/11, Habermas enmarcó el tema original en el problema más amplio de la rivalidad entre lo que él llama «ciencia organizada» y «religión organizada»: «si un lado le temía al oscurantismo y al retorno de una sospecha atávica hacia la ciencia, el otro acusaba a la creencia cientista en el progreso de un crudo naturalismo que minaba las bases de la moralidad. Pero después del 11 de septiembre la tensión entre la sociedad secular y la religión explotó de un modo enteramente distinto». *Süddeutsche Zeitung*, 15 de octubre de 2001.

5 Habermas se refiere al debate que abrió el artículo de Samuel P. Huntington «The Clash of Civilizations?» publicado en *Foreign Affairs* en 1993. El argumento de Huntington es que la política mundial se está reconfigurando culturalmente, de modo que los conflictos del futuro no se darán por motivos económicos o políticos sino con base en diferentes valores culturales. Las «culturas» islámica, occidental y asiática son las que más parecen preocupar a Huntington. Véase Samuel P. Huntington *et al.*, *The Clash of Civilizations? The Debate* (Foreign Affairs, 1993); *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World*, ed. Peter L. Berger and Samuel P. Huntington (Oxford University Press, 2002).

Reconstruir el terrorismo: Habermas

1 Jürgen Habermas, «What Theories Can Accomplish,» in *The Past as Future*, p. 103.

2 *Ibid.*, p. 102.

3 Desde una perspectiva comunicativa, la guerra del Golfo se le presentó al público como un *montaje* producido por los medios; en contraste, el 9/11 fue narrado y televisado en tiempo real. La noción de acontecimiento histórico mundial que utiliza Habermas para especificar el carácter singular del 9/11 se refiere a la simultaneidad de la realidad y la representación en el ámbito global, o mundial.

4 Jürgen Habermas, «The Gulf War,» in *The Past as Future*, p. 6.

5 *Ibid.*, p. 7.

6 Hans-Georg Gadamer llama a esta interacción «fusión de horizontes», negando con ello la posibilidad de abordar o de dar cuenta de una tradición de una manera inmediata o neutral, pues el presente es el ángulo único desde el cual el acceso al pasado se hace disponible. Véase Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método, I-II*, Salamanca, Sígueme, 1992.

7 Habermas, «Europe's Second Chance,» in *The Future of the Past*, p. 96.

8 Kant, «Respuesta a la pregunta: "¿qué es la Ilustración?"», en *Filosofía de la historia*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, p. 60.

9 El contexto social en el que el «uso público» de la razón es más obviamente crucial es el académico, el cual es señalado por Kant como el modelo ideal de todos los intercambios políticos: «Entiendo por uso público de la propia razón el que alguien hace de ella, en cuando docto, y ante la totalidad del público del mundo de lectores. Llamo uso privado al empleo de la razón que se le permite al hombre dentro de un puesto civil o de una función que se le confía» («Respuesta a la pregunta "¿qué es la Ilustración?», p. 60). El uso privado de la libertad, que Kant también califica con el término «civil», es lo que llamamos a veces «discreción individual», el ejercicio del juicio individual dentro de los límites establecidos por el sistema legal, así como por las circunstancias de nuestras propias responsabilidades sociales. Para Kant, pensar libremente, en el sentido teorético, y actuar libremente, en el ámbito práctico, son funciones distintas, aunque estructuralmente interdependientes: «Un mayor grado de libertad civil parecería ventajoso para la libertad del espíritu del pueblo y, sin embargo, le fija límites infranqueables. Un grado menor, en cambio, le procura espacio para la extensión de todos sus poderes» (p. 66). Aunque parezca que un mayor grado de libertad civil estimula la libertad intelectual, Kant advierte que esto no siempre es el caso. La libertad civil, o poder discrecional, requiere reglas para ser ejercida. En ausencia de éstas se convierte en un asunto de preferencias personales y no en el resultado de la argumentación racional de las decisiones o posiciones personales. La libertad intelectual, o la fuerza del mejor argumento, puede florecer entonces sólo en un contexto democráticamente regulado en el que los individuos se sientan con el poder suficiente para discutir acerca de la validez de las reglas a las que se han sometido. La ilustración ocurrirá si las restricciones impuestas por la legislación permiten a los ciudadanos hacer un «uso público» de su razón. De este modo, hombres y mujeres desarrollarán la naturaleza humana, cuya «inclinación y disposición», dice Kant, es precisamente hacia la ilustración *(ibid).*

10 Habermas, «Yet Again: German Identity - A Unified Nation of Angry DM-Burghers,» in *New German Critique*, volume 52, 1991, pp. 86-102.

11 A pesar de su afiliación política con los nazis, lo cual claramente afecta muchas de sus opiniones, Carl Schmltt sigue siendo el tema de un productivo debate entre los jóvenes teóricos políticos y filósofos del derecho. Véase, por ejemplo, Gershon Weiler, *From Absolutism to Totalitarianism: Carl Schmitt on Thomas Hobbes* (Hollowbrook Publishers, 1994); Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trans. J. Harvey Lomax (University of Chicago Press, 1995) y *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trans. Marcus Brainard (University of Chicago Press, 1998); John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (Cambridge University Press, 1997).

12 Si el colonialismo británico aplazó el desarrollo de este modelo de naciones soberanas alrededor del mundo, las tendencias imperialistas que Schmitt atribuye tanto a la URSS como a los EU hicieron exactamente lo

mismo. Para tener un sentido del papel que Schmitt le atribuye a Europa, véase John McCormick, «Carl Schmitt's Europe. Cultural, Imperial and Spatial Proposals for European Integration 1923-1955», sin publicar aún. Diferentes versiones de este artículo fueron presentadas en el European University Institute, Florence, Italy, en 1999 y 2000, como parte del proyecto de investigación «Perceptions of a European Legal Order During the Fascist and National Socialist Era». Véase también el capítulo 2 del libro de McCormick *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, 1997.

13 Immanuel Kant, *La paz perpetua*, trad. de Baltasar Espinosa, Madrid, Aguilar, 1967, p. 59 [se ha modificado ligeramente la traducción citada para hacerla más conforme al original].

14 *Ibid.*, p. 66.

15 *Ibid.*, p. 66-67.

16 *Ibid.*, p. 71.

17 En 1973, Pinochet tomó el poder en Chile mediante un golpe de Estado, tras lo cual más de 3.000 opositores políticos fueron arrestados, interrogados, torturados y asesinados, y un millón de chilenos tomaron el camino del exilio. En 1988 se retiró de la política y se hizo proclamar «senador vitalicio». Mientas se encontraba en Londres haciendo su viaje anual de compras, el general presentó serias dolencias en la espalda y fue hospitalizado en una clínica. Allí fue arrestado inmediatamente después de una cirugía. Los siguientes 503 días los pasó bajo arresto domiciliario en una propiedad en las afueras de Londres mientras que la Cámara de los Lores discutía si debía ser extraditado a España para responder en un juicio por sus crímenes. Fueron muy criticadas las visitas de cortesía que le hizo la ex primera ministra Margaret Thatcher a Pinochet, quien fue un aliado de los británicos durante la campaña de las islas Malvinas. Aunque la Cámara de los Lores llegó a despojarlo de la inmunidad legal que ha protegido tradicionalmente a los jefes de Estado contra las acusaciones de crímenes contra la humanidad, al general se le permitió regresar a Chile por razones de salud. A pesar de que se le consideró demasiado enfermo para ser sometido a juicio en Santiago, la Suprema Corte lo despojó de su inmunidad, lo declaró un criminal y lo mantiene bajo arresto domiciliario.

18 Como anoto en la Introducción, éste es uno de los puntos de mayor desacuerdo entre Habermas y Derrida.

19 Esta cualidad elitista, que se muestra a través de la concepción kantiana de la esfera pública, es consistente con su confianza en la academia como el modelo ideal de todos los intercambios políticos (véase nota 9 de esta sección).

20 La línea de argumentación de Habermas abrió todo un amplio campo de discusión acerca de la espectacularización de la política. Un texto clásico en este campo es el libro de 1967 del sociólogo francés Guy Débord, *La sociedad del espectáculo*, trad. Jorge Diamant, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 1974.

[21] Lo cual contrasta con el rechazo que tuvo el libro de parte de los dos padrinos de la Teoría Crítica, Horkheimer y Adorno, cuando fue presentado como *Habilitationschrift*, la disertación con miras a una calificación posdoctoral que requieren los profesores alemanes. Ambos lo encontraron insuficientemente crítico de las fuerzas potencialmente destructivas implicadas por el pensamiento de la Ilustración, así como de su carácter en general ilusorio. En este sentido, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública* está en la línea de la orientación teórica «original» de la Teoría Crítica, no en la de su desarrollo posterior a la Segunda Guerra Mundial, al cual Adorno y Horkheimer adherían en esa época. Con el tiempo, el libro fue aceptado como *Habilitationschrif* en la Universidad de Marburgo.

[22] Véase Theodor Wiesegrund Adorno, *Aesthetic Theory*, trans. C. Lenhardt, eds Ethel Adorno and Rolf Tiedemann (Routledge and K. Paul, 1984).

[23] Jürgen Habermas, «Further Reflections on the Public Sphere», in Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (MIT Press, 1992), p. 441.

[24] A diferencia de una amplia mayoría de intelectuales europeos de izquierda, quienes expresaron en 1968 una fuerte desilusión frente a las instituciones democráticas de sus respectivos países, el respeto de Habermas por ellas jamás decayó. En una entrevista recuerda cuán enojado se puso en 1968 cuando Inge Marcuse le sugirió que el movimiento estudiantil estaba por primera vez confrontando la herencia del fascismo de una manera crítica. Habermas se enojó porque sintió que «en su mayor parte los estudiantes de izquierda tenían una noción más bien estereotipada del fascismo. En aquella época hubo que hacer un real esfuerzo para afirmar en público que los órganos del Estado también desempeñaban funciones que contribuían a garantizar la libertad o que, a pesar de todo, la Bundesrepublik era uno de los seis o siete países más liberales del mundo. Para mí fue muy difícil encontrar audiencia para tales declaraciones, que estaban dirigidas a introducir un sentido de proporción histórica» («The Role of the Student Movement in Germany», in *Autonomy and Solidarity*, ed. Peter Dews [Verso, 1986], p. 231).

[25] Jürgen Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Beacon Press, 1979), p. 93.

[26] Véase «¿Qué significa pragmática universal?» en Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Cátedra, 1989, pp. 299-368. Habermas no es el único filósofo que trata de desarrollar este enfoque. Karl Otto Apel es otro importante teórico de la pragmática universal. Véase su *Understanding and Explanation. A Transcendental Pragmatic Perspective*, trans. Georgia Warnke (MIT Press, 1984). Un excelente punto de partida para la exploración de la pragmática universal es el ensayo de John P. Thompson, «Universal Pragmatics,» in *Habermas. Critical Debates*, eds. John P. Thompson and David Held (MIT Press, 1982), pp. 116-133.

27 En este punto Habermas sigue las huellas del argumento wittgensteiniano del lenguaje privado. [Véase, Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Mulines, México-Barcelona, UNAM-Crítica, 1988, parágrafos 243-264.] El argumento es que para que alguien siga una regla debe ser capaz de seguirla correcta o incorrectamente: «Una expresión lingüística sólo puede tener un significado idéntico para un sujeto que sea capaz de seguir, a lo menos con otro sujeto, una regla *válida para ambos*. Ni puede seguirse una regla *privatim*, ni un sujeto monádicamente encapsulado puede emplear con significado idéntico una expresión» (Jürgen Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1990, p. 120).

28 Puesto que «un hablante simultáneamente hace algo al decir algo, enunciar una oración no es ni describir lo que digo que estoy haciendo mientras lo hago, ni declarar que lo hago: es simplemente hacerlo» (Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 115). Ver también J. L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós.

29 La idea de que siempre hay un mejor argumento claramente presupone una unidad epistemológica fundamental: a saber, la existencia de un único esquema dentro del cual se pueden ordenar todas las posibles posiciones de acuerdo a una unidad de medida. El que tal unidad exista en la práctica es materia de debate. Al creer que éste es el caso, Habermas toma una posición cognitiva muy fuerte. A través de toda su articulación de la ética del discurso se encuentra una inclinación cognitivista, lo cual es muy discutible. Habermas sostiene que incluso los problemas morales se pueden resolver de una manera racional y cognitiva, rechazando de este modo todos los tipos de escepticismo moral que sostienen que no se pueden resolver cuestiones de racionalidad práctica sobre bases racionales. Sin embargo, las inclinaciones cognitivistas de Habermas no pretenden asimilar el fenómeno específico de la «moralidad» al dominio cognitivo, que es el de la verdad. Hay una diferencia obvia entre «No debes ser racista» y «La nieve es blanca». De ahí que el término de «verdad moral» sea tan problemático, como el propio Habermas lo reconoce. Por ello admite para oraciones normativas solamente la suposición de una pretensión validez «más débil» que la de la análoga pretensión de validez de la verdad.

30 Jürgen Habermas, «A Reply to My Critics», in John B. Thompson and David Held, eds., *Habermas. Critical Debates* (Macmillan, 1983), pp. 221, 227.

31 Habermas, «Further Reflections on the Public Sphere,» p. 442.

32 En este sentido, la noción de «consenso» de Habermas se distingue netamente de la que adoptan neopragmatistas tales como Richard Rorty, para quien el consenso se supone como, literalmente, el acuerdo deliberado alcanzado por dos o más participantes en una discusión o miembros de una comunidad. Véase Richard Rorty, «Habermas y Lyotard acerca de la postmodernidad», en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Ensayos Filosóficos, vol. 2, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 229-246.

[33] Habermas especifica la situación ideal de discurso como un conjunto de propiedades formales que las argumentaciones discursivas deben poseer si se ha de distinguir netamente el consenso que ellas producen de un mero compromiso o acuerdo de conveniencia. La situación ideal de discurso tiene cuatro condiciones vinculantes: «primero, cada participante debe tener la misma oportunidad de iniciar y de continuar la comunicación; segundo, cada uno debe tener la misma oportunidad de hacer aseveraciones, recomendaciones y explicaciones y de exigir justificaciones; tercero, todos deben tener las mismas oportunidades, como actores, de expresar sus deseos, sentimientos e intenciones; cuarto, el hablante debe actuar *como si* en contextos de acción hubiera una equitativa distribución de oportunidades de ordenar y resistirse a órdenes, de prometer y de rehusarse, de hacerse responsable de su propia conducta y de exigir que los demás se hagan responsables de las suyas» [Jürgen Habermas, «Wahrheitstheorien», in *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, ed. Helmut Fahrenbach (Neske, 1973), p. 256.]» [Seyla «The Utopian Dimension in Communicative Ethics», in *New German Critique* 35 (spring-summer 1985), pp. 83-96; incluido posteriormente en *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, 1985).] Las cuatro condiciones de la situación ideal de discurso son, en la teoría de la acción comunicativa de Habermas, los parámetros que guían la formación de creencias y de la voluntad de actuar en la esfera pública.

[34] Ver Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (Simon and Schuster, 1998).

[35] Habermas, «Further Reflections on the Public Sphere,» p. 444.

[36] Véase Jürgen Habermas, *Problemas de legitimación*, trad. José Luis Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1975. El debate de Habermas con Luhmann tiene un extenso primer capítulo cuyo pico es *Problemas de legitimación*, y un segundo capítulo en los años 1990 que se refleja en el nuevo énfasis que pone sobre el derecho y la comunidad legal frente al problema de la legitimación democrática que emerge en *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. Manuel Jiménez Robledo, Madrid, Trotta, 1998-2001.

[37] Habermas, «Further Reflections on the Public Sphere,» p. 446.

[38] Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II.

[39] Jürgen Habermas, «New Social Movements,» *Telos* 49 (1981), pp. 33-37.

[40] Ver Émile Benveniste, *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elisabeth Meek (University of Miami Press, 1971).

[41] La hipótesis de que la modernidad está inoculada con un virus autodestructivo hace parte integral de cierta sección de la cultura conservadora alemana en el cambio de siglo que no está necesariamente asociada con Weber. Véase, por ejemplo, Oswald Spengler, *The Decline of the West*, trans. Charles F. Atkinson (Knopf, 1926-1928).

[42] Jürgen Habermas, «The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jürgen Habermas», *Telos* 49 (fall 1981), p. 7.

[43] Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, p. 154.

[44] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Scribner, 1958), p. 25.

[45] «Emile Durkheim y George Herbert Mead vieron más bien los mundos de la vida determinados por un trato, convertido en reflexivo, con tradiciones que habían perdido su carácter cuasinatural; por la universalización de las normas de acción y por una generalización de los valores, que, en ámbitos de opción ampliados, desligan la acción comunicativa de contextos estrechamente circunscritos; y, finalmente, por patrones de socialización que tienden al desarrollo de «identidades del yo» abstractas y que obligan a los sujetos a individuarse». (Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Taurus, 1989, p. 12).

[46] *Ibid.*, p. 28.

[47] *Ibid.*, p. 18.

[48] El que una cultura pueda tomar esta opción sin ningún soporte histórico sigue siendo discutible. El ejemplo de las culturas islámicas, que no pueden contar con la experiencia histórica de las revoluciones democráticas o con algo comparable a un momento del tipo de la Ilustración en su historia reciente (un punto que Derrida señala en nuestro diálogo) plantea directamente esta cuestión, aunque no nos ofrece ninguna respuesta definitiva a ella.

[49] El discurso de Habermas al aceptar ese premio, titulado «La modernidad: un proyecto inacabado» [in *Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (Pluto, 1883), pp. 3-15] muestra una relación interesante y casi inquietante con el alcance de este libro: no solamente la ciudad de Francfort decidió, veintidós años más tarde, conferir el mismo premio a Derrida, sino que el día de su aceptación fue el 22 de septiembre de 2001, sólo once días después de los atentados contra el World Trade Center y el Pentágono.

[50] Habermas, «Prefacio», *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 9.

[51] Ésta es una definición muy peculiar, que confunde el posmodernismo y el postestructuralismo y que se usa solamente en el contexto alemán. Habermas y Manfred Frank parecen permanecer fieles a ella, aun después de todas las críticas que se les han hecho. Véase M. Frank, *What is Neostructuralism?*, trans. Sabine Wilke and Richard Gray , introd. Martin Schwab (University of Minnesota Press, 1989).

[52] Hay unas cuantas fuentes excelentes para explorar la complejidad de las relaciones entre Habermas y Derrida en cuanto pensadores políticos. Véase Christopher Norris, «Deconstruction, Postmodernism and Philosophy: Habermas and Derrida», in *Derrida: a Critical Reader*, ed. David Wood (Blackwell, 1992), pp. 167-192. También de Norris, «Deconstruction and the Unfinished Project of Modernity», in *Deconstruction and the*

Unfinished Project of Modernity (Routledge, 2000), pp. 48-74. Otra evaluación, muy reflexiva y balanceada, de esta relación entre Habermas y Derrida en cuanto pensadores políticos se puede encontrar en la obra de Bill Martin, «What Is at the Heart of Language? Habermas, Davidson, and Derrida», in *Matrix and Line. Derrida and the Possibilities of Postmodern Social Theory* (SUNY Press, 1992), pp.65-124; y Bill Martin, «Transformations of Humanism», in *Humanism and Its Aftermath. The Shared Fate of Deconstruction and Politics* (Humanities Press), pp. 47-137, pero particularmente, 47-72. Estrechamente alineado con el lado habermasiano está Thomas McCarthy, *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Ttheory* (MIT Press, 1991).

[53] Mi indicación general de que Benjamin es una figura clave para entender la relación entre los marcos políticos de Habermas y Derrida está respaldada por Beatrice Hanssen, en su excelente libro *Critique of Violence Between Poststructuralism and Critical Theory* (Routledge, 2002).

[54] Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 21-22.

[55] *Ibid.*, p. 26

[56] En nuestro diálogo, Derrida confirma la lectura de Habermas: este llamado no se puede articular discursivamente. Pero, a diferencia de Habermas, Derrida piensa que ésta es precisamente su virtud.

SECCIÓN SEGUNDA

AUTOINMUNIDAD: SUICIDIOS SIMBÓLICOS Y REALES
DIÁLOGO CON JACQUES DERRIDA

* N.T. Véase la N.T. al inicio del Prefacio acerca de la utilización aquí de la expresión «9/11» en lugar de la expresión, más conforme al uso en lengua española, de «11-S».

[1] Aunque he modificado algunas formulaciones y tratado de precisar o hacer explícitos algunos argumentos, he seguido tan fielmente como me fue posible la transcripción de una entrevista que tuvo lugar en Nueva York el 22 de octubre de 2001. He querido respetar no solamente el orden de las preguntas, como es natural, sino el tono y todo aquello que tiene que ver con las condiciones que plantea la improvisación oral. Por el contrario, las referencias y las notas a pie de página han sido añadidas posteriormente, como es obvio. Me pareció necesario hacerlo para ayudar al lector a prolongar, si así lo desea, los análisis que el tiempo y el género de la entrevista me obligan a abreviar. J.D.

[2] Derrida se refiere aquí a la conferencia que pronunció el 22 de septiembre de 2002 en Francfort a propósito de su aceptación del Premio Adorno. [Véase Fichus, *Discours de Frankfort* (Paris, Galilée, 2002). GB]

[3] De hecho, la reflexión de algunos arquitectos a propósito de la Torres Gemelas ya había tenido en cuenta la posibilidad (premonitoria, fatal,

espectral, inscrita en la piedra del inconsciente) de una agresión «terrorista» bastantes años antes del 11 de septiembre de 2001. En un notable artículo (aún inédito), «Target Architecture: Destination and Spectacle before and after 9.11», Terry Smith habla de una «architecture of trauma» y cita el comentario de Joseph B. Juhas sobre Yamasaki, en *Contemporary Architects*. St James Press. ¡El texto es de 1994!: «The WTC had been our Ivory Gates to the White City [...] Though, at least when viewed from a distance, the WTC still shimmers — it is at the moment thoroughly besmirched by its unfortunate role as a target for Middle-East terrorism.» Y más adelante: «Of course, any "stability" based on the suppressión of open systems becomes an element in a drama which in its own term *must* terminate in cataclysm. In an allegorical sense, the vast, twinned doubled ghostly presence of WTC presents a sepulchre from which ghosts will not rise on the day of cataclysm as the resurrected dead: rather as a tombstone it prophecies the raising of Golems and Zombies...» Esto se escribió, recuerden, y se publicó ¡en 1994! Sin tener en cuenta los problemas arquitectónicos (urbanísticos, técnicos, políticos, estéticos) que plantea el WTC, se debe al menos reconocer lo siguiente: el afecto, incluso la afección que inspira, y el amor (cuyo doble espectro invade mi propio recuerdo, por ejemplo, desde hace diez años), no pueden excluir el sentimiento al menos inconsciente de una terrible vulnerabilidad, de la exposición fascinante de esos dos inmensos cuerpos verticales a la agresión odiosa o amorosa. ¿Cómo «ver» esas dos torres sin «verlas» ya, de antemano, sin pre-verlas, ofrecidas al acontecimiento? ¿Sin imaginar, en un terror ambiguo, su derrumbe? ¿Es decir, su relevo sublime en el archivo fílmico, una película más inolvidable que nunca para la memoria en duelo, idealizadora, de la mundialización del mundo? Además de muchos otros análisis que son necesarios, ¿no deberíamos tratar de reconstruir los fantasmas —conscientes e inconscientes— de quienes decidieron y llevaron a cabo, en su cabeza y en su avión, hasta el suicidio, el destripamiento y el derrumbe de esta doble torre? Estos fantasmas masculinos, arcaicos y por siempre pueriles, terriblemente infantiles, se alimentaron además de toda una cultura tecnocinematográfica, y no solamente del género de la ciencia ficción. Lo cual evidentemente no basta, todo lo contrario, para hacer de la agresión del 11 de septiembre una «obra de arte», como Stockhausen tuvo el muy mal gusto de decir para obtener con ello, al precio barato de la provocación, una miserable prima de originalidad.

4 Por ejemplo en *Foi et savoir, les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison* (Seuil, 1996-2002), retomado después en *La religion*, ed. J. Derrida et G. Vattimo, Seuil 1996. [«Fe y saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón», trad. C. de Peretti & P. Vidarte, in J. Derrida & G. Vattimo (eds.), *La religión*. Madrid, PPC, 1996.] Allí propuse, al analizar «esta *aterradora* y fatal lógica de la autoinmunidad de lo indemne que asociará siempre la ciencia y la religión», extender a la vida *en general* la figura de una autoinmunidad cuyo sentido o procedencia parecía limitarse ante todo a la vida llamada «natural», o pura y

simple, a lo que se cree poder reconocer como lo «zoológico», «biológico», «genético» puro: «Es sobre todo en el dominio de la biología en donde el léxico de la inmunidad ha impuesto su autoridad. La reacción inmunitaria protege la *indemnidad* del cuerpo propio produciendo anticuerpos contra los antígenos extraños. El proceso de autoinmunización, que es el que nos interesa particularmente aquí, consiste, para un organismo vivo, como se sabe, en protegerse contra su autoprotección destruyendo sus propias defensas inmunitarias. Dado que el fenómeno de estos anticuerpos se extiende a una zona de la patología y que cada vez más se recurre a las virtudes positivas de los inmunodepresores destinados a limitar los mecanismos de rechazo y a facilitar la tolerancia a ciertos transplantes de órganos, nos sentimos autorizados para realizar esta ampliación y hablaremos de una especie de lógica general de lo *autoinmunitario.* Esta lógica nos parece indispensable para pensar en la actualidad las relaciones entre fe y saber, religión y ciencia, como la duplicidad de fuentes en general» (p. 67, n. 23). He subrayado atrás «*aterradora*» para insinuar al menos una hipótesis: ya que hablamos de terrorismo, y por consiguiente de terror, la fuente más irreductible del terror absoluto, la que, por definición, se encuentra más desarmada frente a la peor amenaza, sería la que procede «desde dentro», de esa zona en donde el peor «afuera» vive «en mí». En ese caso, mi vulnerabilidad, por definición y por estructura, por situación, no tiene límites. Y de ahí el terror. El terror siempre es, o se convierte en, «interior», al menos en parte. Y el terrorismo siempre tiene algo de «doméstico» y hasta de nacional. Incluso cuando parece externo e internacional, el peor «terrorismo», el más eficaz, es el que instala o recuerda una amenaza interior, *at home,* y recuerda que el enemigo *también* está alojado *siempre* en el interior del sistema que viola y aterroriza.

[5] La figura del «bucle» se impondría aquí *por tres razones:*

1. La continuidad re-productiva de la transmisión «en bucle», como se dice, de las imágenes televisivas de un «directo» (el destripamiento y posterior derrumbe de las dos torres) cuya película no cesa de pasar y repasar en las pantallas en todo el mundo; esta compulsión de repetición confirma y neutraliza a la vez el efecto de una realidad en una mezcla indisociable de dolor espantoso, espantado, aterrado, y de goce inconfesable, tanto más inconfesable, desenfrenado, irreprimible, cuanto que se goza en la distancia, neutralizando y manteniendo así a raya a la realidad.

2. El bucle alude también a la espectacularidad circular y narcisista de este goce doloroso, de este clímax, aterrorizado por el otro y aterrado al encontrar que se goza mirando, aterrado al verse calmar su propio terror mediante su propio *voyerismo.*

3. En fin, bucle o círculo vicioso de un suicidio que se confiesa en la negación, se detesta al atestarse, se deja llevar por su propio testamento, atestigua sobre lo que quedará, del lado de los «suicidados» (los secuestradores y los cadáveres «desaparecidos») sin testigos.

[6] El mal de este traumatismo tiene que ver con el hecho de que *la agresión no ha terminado.* La primera conclusión es que nada de eso ha terminado. Entre todas las reflexiones que puede inspirar (que ya ha inspirado) la mediatización televisiva del acontecimiento, me gustaría destacar la siguiente, de la que creo que no se ha hablado aún. Constituir un archivo completo y permanentemente accesible, reproducible en todo momento, en forma de bucle, es procurarse el sentimiento apaciguador de que «ya pasó». ¡Claro, puesto que se archivó y que todo mundo puede consultar el archivo! El archivo, el efecto de archivo, tranquiliza (¡el asunto está cerrado, ya está grabado!), y se hace todo lo posible para completar las grabaciones haciendo de ellas un monumento, asegurándose de este modo de que los muertos están muertos: no volverá a ocurrir, puesto que ya ocurrió. Se hace así negación del presentimiento irresistible de que lo peor no ha ocurrido, ¡no todavía! Es así como recientemente se pudo añadir al archivo visual la grabación, conseguida por un radioaficionado de San Francisco, de todos los mensajes que se intercambiaron entre la policía y los bomberos durante el derrumbe de las torres. Los únicos testimonios que se salvan de ser archivados son los de las víctimas, no los de los muertos o los cadáveres (¡hubo tan pocos!), sino los de los desaparecidos. Los desaparecidos se resisten al trabajo del duelo, por definición, como el porvenir y como los más obstinados fantasmas. El desaparecido del archivo, el fantasma, el espectro, es el porvenir.

[7] Véase, por ejemplo, Noam Chomsky, *9-11*, An Open Media Book, New York, p. 43 ss. Estas páginas traen interesantes estadísticas comparativas a propósito del número de víctimas del «11 de septiembre» y del número de víctimas de esos otros atentados recientes achacables a un «terrorismo de Estado.»

Las definiciones oficiales del terrorismo por parte de las instituciones norteamericanas jamás definen el estatus (individual o colectivo, nacional o internacional, estatal o no estatal) del *origen* o del *autor* de los actos de terrorismo. En consecuencia, éste puede ser un individuo, un grupo de individuos o un Estado. El gobierno norteamericano define del siguiente modo, no el terrorismo, sino la expresión «actividad terrorista»:

«*The term "terrorist activity" means any activity which is unlawful under the laws of the place where it is committed (or which, if committed in the United States, would be unlawful under the laws of the United States or any States) and which involves any of the following: 1. The highjacking or sabotage of any conveyance (including an aircraft, vessel, or vehicle)* [es decir, el terrorismo empezaría con el robo de un coche; como esto no es, obviamente, lo que el texto quiere decir, significa que el concepto es confuso]. *2. The seizing or detaining, and threatening to kill, injure, or continue to detain, another individual in order to compel a third person (including a governmental organization) to do or abstain from doing any act as an explicit or implicit condition for the release of the individual seized or detained. 3. A violent attack upon an internationally protected person (as defined in sección 1116 (b) (4) of title 18, United States Code) or upon the liberty of such a person. 4. An assassination. 5. The use of any*

a. biological agent, chemical agent or nuclear weapon or device, or b. explosive or firearm (other than for mere personal monetary gain), with intent to endanger, directly or indirectly, the safety of one or more individuals or to cause substantial damage to property. 6. A threat, attempt, or conspiracy to do any of the foregoing». Esta definición «legal» (que, dicho sea de paso y para confirmar lo que ya dije, incluye lo nuclear) es lo suficientemente amplia para cubrir prácticamente cualquier crimen, cualquier «*assassination*». No tiene, pues, ningún rigor. No se ve allí la diferencia entre un crimen no terrorista y un crimen terrorista, un terrorismo nacional y un terrorismo internacional, un acto de guerra y un acto de terrorismo, lo militar y lo civil. Si bien la restricción que precisa «*other than for mere personal monetary gain*» parece exonerar de terrorismo el robo a mano armada, el asalto bancario o el gangsterismo, ella está en contradicción con la que define como terrorista a todo aquello que pueda «*cause substantial damage to property*».

La definición que da el *United States Code Congressional and Administrative News*, en 1984 (West Publishing Co., 1984) es más breve pero sustancialmente igual, con una diferencia: identifica como «civiles» a las víctimas directas cuando son atacadas para «influenciar» a un gobierno. La población «civil» es nombrada también por el FBI. Y la dimension internacional se especifica en las definiciones publicadas por la CIA y los Departments of State and Defense.

[8] El contenido que doy aquí a las palabras *utopía* y *aporía* me sugiere, al releerlo, una interpretación divertida e irónica de las palabras de Heidegger («Solamente un dios puede aún salvarnos». Entrevista concedida al *Spiegel* en 1976). En efecto, ¿cómo negar que el nombre «dios por-venir» pueda convenir a una última forma de soberanía que reconciliaría la justicia absoluta con el derecho absoluto, y por consiguiente también, como toda soberanía y todo derecho, con la fuerza absoluta, con una omnipotencia salvadora? Se podría llamar aun «dios por-venir» a la improbable institución de lo que acabo de evocar en este párrafo al hablar de la «fe en la posibilidad de esta cosa imposible». Esta fe no es extraña a lo que yo he llamado en otro lugar la mesianidad sin mesianismo, como estructura universal (en *Espectros de Marx*, por ejemplo, y en otros numerosos lugares). Esta deriva interpretativa, por supuesto, le hubiera chocado a Heidegger; ciertamente no es lo que él «quería decir»; y él hubiera visto (equivocadamente, me parece) en la ironía de mi discurso el síntoma de todo lo que había denunciado bajo las categorías de lo jurídico y de lo técnico, incluso del «Estado técnico». De hecho, en la misma entrevista respondió con un sí lacónico, firme y claro, lapidario, sin comentarios, a la siguiente pregunta del periodista: « —¿Usted ve claramente, y lo ha expresado en esos términos, un movimiento mundial que, o bien lleva, o bien ya llevó, al advenimiento del Estado absolutamente técnico? —Sí.» Es claro que nada se parece menos a un «Estado absolutamente técnico» que aquello de lo que yo hablo con los nombres de *fe*, *mesianidad*, *democracia por venir*, la promesa imposible de cumplir de una *institución internacional justa*, y fuerte de su justicia, *soberana sin soberanía*, etc.

[9] Me permito remitir aquí a unos cuantos textos que desarrollan este tema *(De l'esprit, L'autre cap, Khora, Foi et savoir,* etc.).

[10] Para complicar y refinar un poco el uso que hago aquí de estas palabras, me permito remitir nuevamente a *Foi et savoir.*

[11] Véase, por ejemplo, «As if it were possible, "within such limits"», en *Questioning Derrida, With his Replies on Philosophy,* Ashgate, Burlington, USA, 2001, retomado en *Negotiations, Interventions and Interviews,* ed. tr. con una Introducción por E. Rottenberg (Stanford University Press, 2002); *Papier MaChina,* Galilée, Paris, 2001, «Universidad sin condición» (trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte), Madrid, Trotta, 2002, etc.

[12] «Universidad sin condición», *op. cit.*

[13] *Ibid.*

[14] Véase Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt;* J. Derrida, *Force de loi,* Galilée, Paris 1994 [«Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad"», trad. A. Barberá & P. Peñalver, in *Doxa,* 11 (1992).]

[15] Véase «La pharmacie de Platon», en *La dissémination,* Seuil, 1972. [*La diseminación,* trad. J. Martín, Madrid, Fundamentos 1975.]

[16] Véase J. Derrida, *De l'hospitalité, Calmann-Lévy,* Paris, 1997; *Cosmopolites de tous los pays, encore un effort!*, Galilée, Paris 1997. [*Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!,* trad. J. Mateo Ballorca, Valladolid, Cuatro Ediciones, 1996.]

[17] Véase *Adieu à Emmanuel Lévinas,* Galilée, Paris 1997. [*Adiós a Emmanuel Lévinas,* trad. J. Santos, Madrid, Trotta.]

[18] *Cosmopolites de tous los pays...* (*op. cit.*) y *Politiques de l'amitié* (especialmente sobre el tema de la fraternidad).

[19] *Politiques de l'amitié, op. cit.*

[20] Véase *Force de loi, op. cit.*

[21] «...ein verschiedenes Interesse der Vernunft», *Kritik der reinen Vernunft,* (2ª. edición, 1887), *Anhang zur Transzendantale Dialektik, Vom der regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft* (Walter de Gruyter, Berlin 1968, Band 111, p. 440 [694]). [*Crítica de la razón pura. Apéndice a la dialéctica trascendental. El uso regulador de las ideas de la razón pura,* Madrid, Alfaguara, 1978. Traducción de Pedro Ribas. Véase p. 545 (B 694).]

[22] Se conoce el papel decisivo y enigmático que tiene el «*als ob*» en todo el pensamiento kantiano, pero esto es especialmente cierto alrededor de la idea regulativa. Se trata de considerar las relaciones entre los fenómenos «*como si* fuesen disposiciones de una razón suprema de la que la nuestra no es sino una débil copia» (als ob *sie Anordnungen einer höchsten Vernunft waren, von der die unsrige ein schwaches Nachbild ist*) *(op. cit.,* p. 552 [B 706]); «*como si* ésta [causa] fuese, en cuanto inteligencia suprema, la causa de todo conforme al más sabio propósito» (als ob *diese als höchste Intelligenz nach der weisesten Absicht die Ursache von allem sei*) *(op. cit.,* p. 558 [B 717]). «[En efecto, la ley reguladora de la unidad sistema-

tica tiende a que estudiemos la naturaleza] *como si* en todas partes existiese, juntamente con la mayor variedad posible, una unidad sistemática y teleológica *in infinitum*» (als ob *allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmässige Einheit bei der grossmöglichen Mannigfaltigkeit angetröffen wurde*) (*op. cit.*, p. 565 [B 728]). Para ir en el sentido que indicaba más arriba al distinguir «reserva» y «objeción», digamos que a veces me siento tentado a hacer «como si» no tuviera objeciones a los «como si» de Kant. En *Universidad sin condición* abordo el asunto difícil del «como si» en Kant y en otros.

23 «Die zweite regulative Idee der bloss speculativen Vernunft ist der Weltbegriff überhaupt» [«La segunda idea reguladora de la razón meramente especulativa es el concepto del mundo en general» (*op. cit.*, p. 555 [B 712])].

24 Véase *Donner la mort*, Galilée, 1999, especialmente pp.113 ss.

Deconstruir el terrorismo: Derrida

1 La elección por parte de Derrida del término «deconstrucción» emerge de su diálogo con Heidegger. Cómo él mismo lo recuerda, «cuando elegí esta palabra, o cuando ella se me impuso [...] creo que fue en *De la gramatología*, quería traducir y adaptar para mi propia conveniencia el término heideggeriano *Destruktion* o *Abbau*. En el contexto en el cual figuran, estas palabras significan una operación desarrollada sobre la estructura, o sobre la arquitectura tradicional, podemos decir, de los conceptos fundamentales de la ontología, vale decir, de la metafísica occidental. Ahora bien: la traducción literal de tales términos al francés tenía obvias implicaciones que le otorgaban un sentido de aniquilación, o de reducción negativa, mucho más cercano a una "demolición" nietzscheana que a la interpretación heideggeriana o al tipo de lectura que me proponía en ese momento». Jacques Derrida, «A Letter to a Japanese Friend», in *Derrida and Différance*, ed. David Wood and Robert Bernasconi (Northwestern University Press, 1988), p. 1.

2 Véase Donald Davidson, «De la idea misma de un esquema conceptual», en *De la verdad y la interpretación*, trad. de Guido Filippi, Barcelona, Gedisa, 1990. La posibilidad de conectar la noción davidsoniana de esquema conceptual con el proyecto de la deconstrucción ha sido explorada por Rorty. Véase Richard Rorty, «The Contingency of Language», in *Contingency, Irony, Solidarity* (Cambridge University Press, 1989), pp. 3-22.

3 Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Naas (Indiana University Press, 1992), p. 79.

4 Jacques Derrida, «On Forgiveness,» in *Cosmopolitanism and Forgiveness*, trans. Michael Collins Hughes (Routledge, 2001), p. 28.

5 *Ibid., loc. cit.*

[6] Como un ejemplo de esta orientación entre los teóricos del Holocausto, Derrida menciona a Vladimir Jankélévitch. Véase su *L'Imprescriptible* (Editions du Seuil, 1986).

[7] *Ibid.*, p. 38.

[8] *Ibid.*, p. 39.

[9] *Ibid.*, p. 39.

[10] *Ibid.*, p. 55.

[11] Sin embargo, las fronteras son más centrales para la filosofía que para la mayoría de las demás disciplinas, pues trazar fronteras conceptuales no es solamente algo que hace la filosofía sino el objeto mismo de su acción. La cuestión de las fronteras de la filosofía misma ha sido la principal pregunta filosófica desde los griegos. A través de sus 2.500 años de historia, la filosofía nunca ha dejado de examinar y de justificar sus fronteras, trazándolas repetidamente de diversas maneras. La incesante negociación acerca de la demarcación de su campo de investigación ha levantado en algunos filósofos la sospecha de que es un error suponer que la filosofía nombra «algo». Más bien se la debería entender como un método de análisis aplicable a diversas cosas, materiales y conceptuales. Ésta es la razón que llevó a René Descartes en el siglo XVII a esperar resolver la cuestión de las difusas fronteras de la filosofía. Descartes concebía a la filosofía como una técnica constructiva «sólida» que garantizaba que el edificio del conocimiento se construyera sobre cimientos de roca firme. Esto, por supuesto, no lo dispensó de la necesidad de trazar fronteras entre fundamentos auténticamente seguros y fundamentos poco sólidos. La manera como Descartes resolvió este paso consistió en aplicar la «duda metódica» a todas las creencias e invitarnos a retener sólo aquellas que fueran indudables. Descartes estaba convencido de que la duda metódica, como la que aparece en las *Meditaciones metafísicas*, llevaría a que la distinción fuera autoevidente, despojándonos así de la carga de tener que trazar las fronteras entre creencias dudables e indudables: si yo pienso, existo, pues aunque esté despierto, dormido o soñando, o intoxicado y alucinando, siempre estoy metido en alguna clase de pensamiento. Como se ha discutido de manera incesante desde Descartes, este argumento es menos definitivo de lo que parece. Primero que todo, tiene una curiosa calidad temporal, pues yo puedo estar seguro de que existo solamente mientras estoy teniendo ese mismo pensamiento. En segundo lugar, producir un conocimiento objetivo que sólo pueda ser garantizado por un fundamento inconmovible depende de algo adicional: de que el sujeto cognoscente tenga la capacidad de probar la existencia de Dios.

[12] Mi ejemplo no busca excluir el que haya podido existir exactamente el mismo prejuicio de parte de occidentales de mente estrecha, convencidos de que el muro era la frontera entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia.

[13] Véase Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, trans. and ed. James Strachey, con una introducción Gregory Zilboorg (Norton, 1961).

[14] Heidegger trabajó sobre la noción de acontecimiento *(Ereignis)* a lo largo de su carrera. La encontramos en relación con la muerte como un ejemplo de acontecimiento que no nos permite apropiárnoslo [Véase Martin Heidegger, *Ser y tiempo,* trad. de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997, Segunda sección, Capítulo I, §§50-52.] Más tarde, Heidegger distinguió entre acontecimiento y producto *(Erzeugnis)* [Véase Martin Heidegger, «Introduction to *What Is Metaphysics?*» in *Pathways,* ed. William McNeill (Cambridge University Press, 1998)] y utilizó la noción de acontecimiento que emerge de esa distinción para describir la forma como todos los acontecimientos históricos auténticos implican un cambio en la mentalidad y en la comprensión del mundo, de tal modo que no se los puede considerar meras ocurrencias. [Véase Martin Heidegger, *Identity and Difference,* trans. Joan Stambaugh (Harper and Row, 1974).] La noción de acontecimiento domina toda la obra de Heidegger durante las últimas dos décadas de su vida, cuando se la asocia con la esencia de la poesía, el lenguaje e incluso el pensar. [Véase Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy,* trans. Parvis Emad and Kenneth Maly (Indiana University Press, 1999).]

[15] Todo depende del patrón de medida, sin duda. El ataque contra el WTC en la ciudad de Nueva York es con seguridad el atentado más grande que se haya cometido contra una gran área metropolitana en tiempos de paz.

[16] Véase David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano,* trad. Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza, 1980, secciones 2-3.

[17] Este argumento acerca a Derrida de Habermas, quien no discute el terrorismo en relación con los procesos autoinmunitarios pero afirma el riesgo sistemático que acecha a las democracias liberales de reaccionar exageradamente y así perder legitimidad en su lucha contra el terrorismo.

[18] Jacques Derrida, «Faith and Knowledge. The Two Sources of Religion at the Limits of Reason Alone», in *Acts of Religion,* ed. con una introducción Gil Anidjar (Routledge, 2002), pp. 72-73. [«Fe y saber. Las dos fuentes de la "religión" en los límites de la mera razón», trad. C. de Peretti & P. Vidarte, en J. Derrida & G. Vattimo (eds.), *La religión,* Madrid, PPC, 1996.]

[19] Derrida ve que la conexión entre estos dos elementos de la experiencia religiosa sobrevive en la práctica católica de cargar estatuas y marionetas en procesiones, por lo general en honor a un santo. Se pregunta: «¿no es lo fálico, como algo distinto al pene, y ya desprendido del cuerpo, la marioneta que se erige, se muestra, se fetichiza y se adorna en las procesiones?» (Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 83). De este modo, la dimensión pagana de la religión, propuesta por el estudio etimológico de la palabra realizado por Cicerón, se puede asimilar a la interpretación que hace de ella Tertuliano como obligación.

[20] Derrida, «Faith and Knowledge», p. 74.

[21] *Ibid.*, p. 53.

[22] *Ibid.*, p. 56.

[23] Esta expresión se repite en muchos lugares, nuestro diálogo incluido. Su tratamiento más completo, sin embargo, se encuentra en su *Espectros de Marx.*

[24] Derrida, «Faith and Knowledge», p. 56.

[25] Derrida señala que la palabra «comunidad», derivada del latín *communitas,* es también la noción de obligación, expresada por el término latino *munus.* «Inmune» tiene la misma derivación, excepto que, al contrario de la comunidad, significa exento o liberado de la obligación, lo cual tenía originalmente un acento fiscal. «Esta exención», subraya Derrida, «ha sido transportada a los dominios del derecho constitucional e internacional (inmunidad parlamentaria o diplomática), pero también pertenece a la historia de la Iglesia cristiana y al derecho canónico; la inmunidad de los templos también incluía la inviolabilidad del asilo que se podía encontrar en ellos (Voltaire atacó indignado esta "inmunidad de los templos" como un "ejemplo repugnante" de "desacato a las leyes" y de la "ambición eclesiástica"). Urbano VIII creó una congregación para la inmunidad eclesiástica: contra los impuestos y la milicia... y contra las pesquisas policiales» (Derrida, «Faith and Knowledge», p. 80).

[26] Derrida, «Faith and Knowledge», p. 69.

[27] *Ibid.*, p. 88.

[28] Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone,* translated with an introduction and notes by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (The Open Court Publishing Company, 1934).

[29] Citado en Derrida, «Faith and Knowledge», p. 49.

[30] Derrida considera a Voltaire como otro caso interesante que considera al cristianismo como el único modelo de religión moral. La definición de Voltaire de la tolerancia está en la misma línea de Kant, dice Derrida, porque ata la tolerancia a la fe cristiana. Voltaire ofrece una lectura histórica del cristianismo en la que afirma que el mensaje tolerante de los primeros cristianos fue renegado por la tendencia exageradamente ritualista del catolicismo romano. La intolerancia cristiana es así un hecho contingente, basado en una mala interpretación del cristianismo, y no parte de sus auténticos principios. Desde el comienzo, no solamente el cristianismo enseña la tolerancia mejor y antes que cualquier otra religión, sino que se «siente obligado» a presentarse él mismo como un ejemplo de tolerancia. Voltaire reconoce a la religión cristiana como la única verdadera fe moral, precisamente por haberse elegido a sí misma como canon moral «ejemplar».

[31] Derrida, «Faith and Knowledge,» p. 50.

[32] Véase Gianni Vattimo, «The Trace of the Trace», in *Religion,* ed. Jacques Derrida and Gianni Vattimo (Stanford University Press, 1996). [Trad. C. de Peretti & P. Vidarte, en J. Derrida & G. Vattimo (eds.), *La religión,* Madrid, PPC, 1996.]

[33] El tema de la hospitalidad se volvió central para Derrida en sus intervenciones políticas al abordar el tema de los derechos cosmopolitas aplicados a los inmigrantes, refugiados y demandantes de asilo. A mediados de la década de 1990 este tema se volvió el centro de un debate público en Francia, conocido como el debate de los *sans papiers* (indocumentados). Según Hannah Arendt, la historia moderna de las minorías coincide con la historia de estos apátridas *(Heimatlosen)*, sin hogar, personas que han sido deportadas o desplazadas por emergencias políticas o económicas. Al implicar, o bien la repatriación o bien la naturalización del extranjero, representa las limitaciones de una hospitalidad concedida, o bien por el soberano de quien huye el refugiado, o bien por el soberano que lo refugia. En este sentido, el derecho al asilo es un equivalente legal del concepto de tolerancia.

[34] Es factible interpretar el doble registro de lo condicional y lo incondicional como una versión del argumento trascendental de Kant. Diferentes académicos han explorado esta posibilidad, la cual, si es aceptada, despeja considerablemente la preocupación de Habermas de que basar la política en su «más allá» es irreconciliable con la democracia. Véase Rodolphe Gasché, *The Stain in the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (Harvard University Press, 1986); Richard Rorty, «Is Derrida a Transcendental Philosopher?», aparecido originalmente en *Yale Journal of Criticism*, vol. 2, n. 1 (1989), pp. 207-217; y finalmente mi ensayo «Two Versions of Continental Holism,» in *Philosophy and Social Criticism*, vol. 26, n. 4 (2000), pp. 1-22.

[35] Jacques Derrida, «Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"», in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson (Routledge, 1992), pp. 5-6. [«Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad"», trad. A. Barberá y P. Peñalver, en *Doxa* 11 (1992)].

[36] Walter Benjamin, «Crítica de la violencia».

[37] En aras de la simplicidad, esta formulación pasa por encima del hecho de que Derrida deconstruye la distinción entre los tipos de violencia fundacional y conservador y afirma que ambos están mutuamente incluidos o «diferencialmente contaminados». La fundación de todos los estados inaugura un nuevo derecho en medio de la violencia, una violencia que, para afirmarse, necesita aplicarse, preservarse.

[38] Derrida, «Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"», p. 14.

[39] Véase Jacques Derrida, «Declarations of Independence,» trans. Tom Keenan and Tom Pepper, *New Political Science* 15, pp. 7-15.

[40] Derrida, «Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"», p. 35.

[41] *Ibid.*, p. 16.

[42] *Ibid.*

[43] Jacques Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, p. 9.

[44] *Ibid.*, p. 39.

[45] Discuto la noción de responsabilidad hacia la memoria en el contexto de la crítica de Habermas a la perspectiva mesiánica de Benjamin al final de mi ensayo sobre Habermas.

[46] Derrida, *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*, p. 29.

[47] N.T. El título en inglés aprovecha la compleja ambigüedad semántica del término *heading*, ambigüedad que también puede encontrarse en español, aunque quizás sólo parcialmente, en la palabra «dirección»: *heading* puede significar a la vez encabezamiento, rumbo y comando.

[48] Jacques Derrida, «From Traumatism to Promise,» in *Points...: Interviews, 1974-1994*, ed. Elisabeth Weber, trans. Peggy Kamuf *et al.* (Stanford University Press, 1995), p. 383.